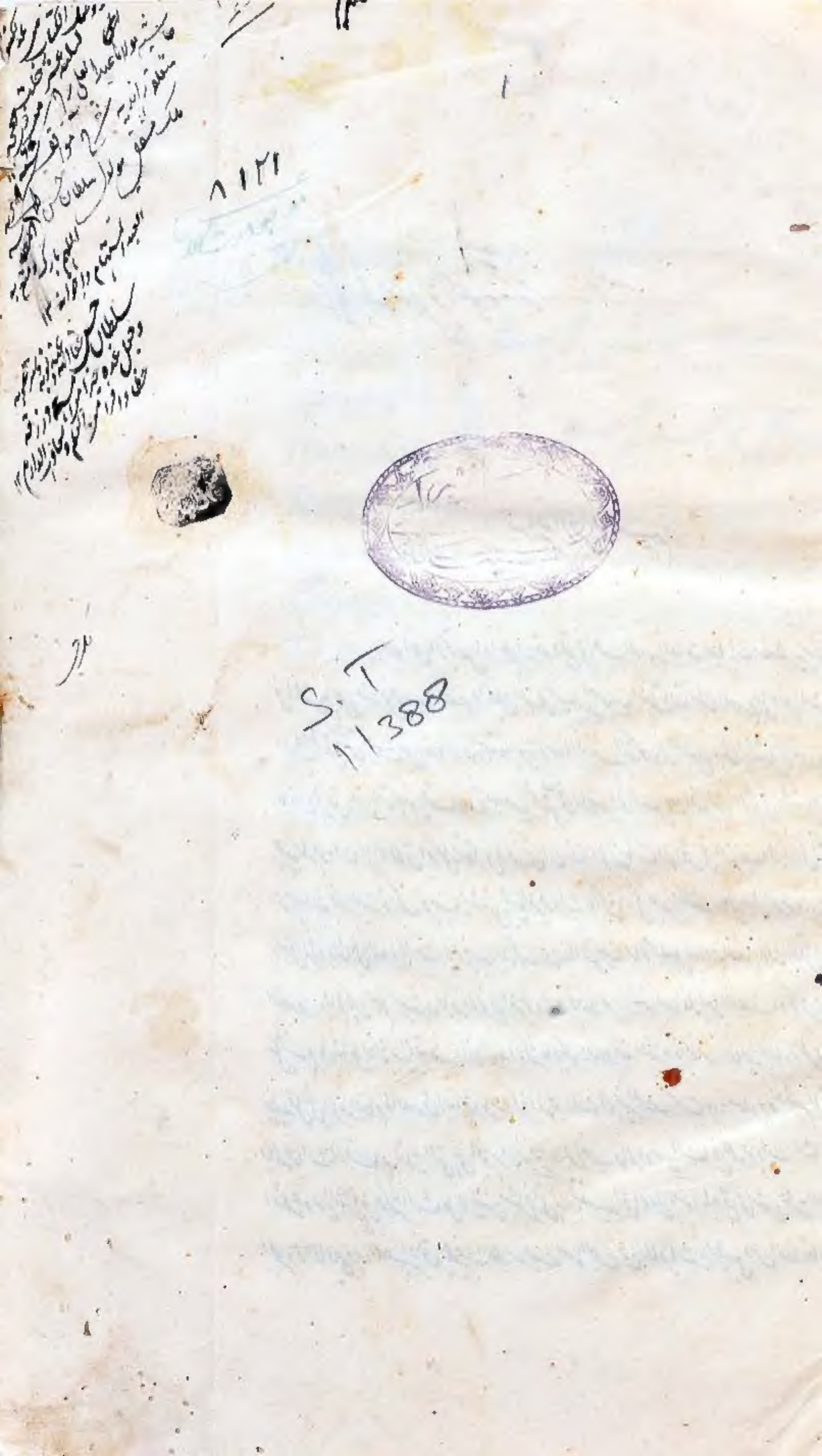


الحاشية
على حاشية مير زاهد
بحر العلوم
١٦٣٥ ع
رامپور


٨١٢١
1388

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الحمد اى بالاتخيص او اعلم انه قد وقع فى تفسير الامور العامة عبارات مضطربة منها التفسير المذكور
فى المتن ويخرج منه الوجوب والقدم والخلق الذى تسميه اصحاب العلة بالفاعلية والعدم على ما هو المشهور كما التزم
الشارح المحقق ان البحث عن هذه الامور استطرادية ومنها التفسير المذكور فى الشرح وهذا اشتمل الامور المذكورة
فان لم يبق بين التعريفين فساد وسيصرح المحقق فى المرصد الخامس ان التعريف الثانى اشمل ومنها ما يشمل
جميع الموجودات على الاطلاق او على التقابل وعندى ان لفظ المقولات الواقعة فى التعريف المذكور فى الشرح اريد
الموجودات فدابعه ذاك ومنها ما يشتمل جميع الموجودات او اكثرها وفى بعض الكتب وقع بدل الموجودات لفظ المفهومات
ولعل المراد بالثانى الاول وانت لا يذهب عليك ان هذا التعريف مما لا محصل له لان لفظ الاكثر يطلق على الزائد على
النصف ولما لم يكن العلم البشرى حاصرا لانواع الموجودات فضلا عن اشخاصها فلا يعلم النصف او الاكثر فلا يصح الحكم
على شىء بانه شامل للاكثر من النصف وان اريد بالاكثر ما لا يحويه عدد عند العدة فالامور الخاصة ايضا كذلك كما لا يخفى
فما يدخل فى الامر العام لما لا يصدق ايضا شاملة لاكثر الموجودات اى غير المحصور تحت عدد معلوم وبعضهم قالوا المراد
بالموجودات الاقسام الثلثة التى هى الجوهر والعرض والواجب فالمراد من الشامل للموجودات الشامل للاقسام
الثلثة ومن الشامل للاكثر الشامل للاثنين منها فيرجع هذا التفسير الى الاول ومنها ما وقع فى شرح حكمة العين الشامل
المجرد والمادى وهذا التفسير اوفق بمذهب الفلاسفة حيث سموا البحث عن الماديات بالطبيعى وعن المفارقات المحضة

المشتقة باثولوجيا والالهي بالمعنى الاخص وهما يوجد في المادة من دون حاجة بل يصح تجردها في الوجود ويسمونها بالفلسفة
الاولى وبعض البررة فسرها بالامور العامة ثم اعلم ان المراد بالموصول في التعريف الاول بل التعريفات كلها
الاعراض الذاتية فان العرض الغريب لا يبحث عنها في العلم فحاصل الرسم ان الامر العام العرض الذاتي الذي
يشمل الثلثة المذكورات او الاثنين شمول الاعراض الذاتية فالامر العام ما يكون عرضا ذاتيا للثلثة او الاثنين
فيخرج الصفات السبع لانها وان كانت من الاعراض الذاتية للواجب لكنها اعراض غريبة للجوهر لكونها تلحق عارضة
بواسطة امر اخص وهو الجوهر المجرد او الجوهر ذو النفس وكذا الكم المتصل واما الكم المنفصل فالظاهر انه داخل في الامور العامة
ويبحث عنها فيها وان كان لبعض مسائله تورد في الامور العامة لبعض المناسبات ولا باس بذكر بعض مسائل
الفن في فن اخر لبعض المناسبات الا ترى ان الشيخ اورد بحث الدهر والسرمد في بحث الزمان في الطبيعي فافهم واثبت
قوله انت تعلم ان المتبادر منه اه لعل المراد بالمحمول المحمول بالطبع وبالموضوع الموضوع بالطبع فان من المفهومات ما حقها
ان يكون محمولا فاذا وقعت محمولات يصير النظم على وفق الطبع والنظم الطبيعي وان عكست وتجعل تلك المفهومات
موضوعات صار النظم غير طبيعي كما حقق الشيخ عند اثبات عدم الغنية من الشكل الثاني والثالث بالاول ولا يخفى
ان المندرج تحت مفهوم لا يكون محمولا بالطبع بل موضوعا بخلاف المندرج فيه فحاصل الرسم ان الامر العام ما يكون
من احوال الثلثة او الاثنين اي يكون مندرجا فيها ولا يكون موضوعا اي مندرجا ووجه التبادر ان العرف لا يطلق
فيه على المندرج انه حال مختص او مشترك فلا يقال لزيد انه حال للكاتب ولا الانسان انه حال للحيوان واما كان بينها
توهم ان الشيخ اطلق في التعليقات لفظ العرض على الوجود فالوجود اذن عرض مندرج فيه فلا يصح قوله والوجود والا مكان
اه ويخرج من الامر العام بهذا التبادر دفع في الحاشية بقوله بما وقع في تعليقات الشيخ من اطلاق العرض على الوجود
فهو بمعنى العارض مطلقا لا بالمعنى المشهور اي الموجود في الموضوع وسنحقق نقل كلام الشيخ وتحقيقه ان شاء الله تعالى و
يمكن ان يقال المراد بالمحمول محمول العلم لا محمول القضية فالحاصل ان الامر العام محمول العلم وان الواجب والجوهر والعرض
موضوع اي يبحث عن اعراضه الذاتية وانت لا يخفى عليك ان انواع الموضوع موضوعات في العلم لا محمولات فيلزم
منه ان لا يكون الامر العام نوعا مندرجا تحت تلك الاقسام بل يكون احوالا فقط لكن يرد انه ان اريد نفي
موضوعية العلم عن الامور العامة نفي الموضوعية عن نفس الامور العامة فظاهر ان الامور العامة موضوعات لما سمى و

وان اريد نفي الموضوعية للعلم الالهي الذي هو الفن فمن بعض منه فيقيصه انه يلزم مع اشتراط نفي الموضوعات للعلم الاعلى
فيلزم خروج الموجود الذي هو موضوع للعلم الالهي ثم ما ذكرنا اندفع بالورود ان نفي الموضوعية واثبات المحمولية لا يكاد
يصح فان كل موضوع يصير محمولا في العكس والعكس لازم للقضية ووجه الاندفاع ان في العكس يصير موضوع القضية محمولا
لا انه موضوع بالطبع يصير محمولا بالطبع فان رب قضية تخرج عن النظم الطبيعي بالعكس وكذا يندفع بالورود ان
التبادر لو سلم فانما يسلم تبادر ان ما يكون محمولا على شيء ومتناولا له لا يصير موضوعا له لكن لا تخرج به الصفات لشيئيته
فانها يدخل ويندرج في العرض ويصير موضوعة له وليست موضوعة للواجب والتجوهر لانا قيدنا سابقا بان الاختصاص
سلبا وثبوتا فكذا التناول لا يتعدى الى مفعول والا المختص والمتناول خارجان عنه فافهما الا ان الامر العام خارج
من الاقسام الثلثة من جهة التبادر العرفي وكذا يندفع ايضا بالقيد ان الامر العام عارض لافراد الاقسام الثلثة لا لكل
المسائل كليات فلا ينافي عروض مفهوم العرض لشيء ان يكون من الامر العام او لا بأس في ان يعرض العرض المفاهيم
الصفات ويكون هي صادقة على الافراد الاقسام الثلثة وذلك لانا بينا ان مثل هذه العبارة في المقام الخطابي
يتبادر منها عدم اندراج الامر العام في الاقسام الثلثة وعدم الموضوعية لا التنافي العقلي بين الموضوعية والمحمولية و
والتصادق ان المراد بالمحمول المحمول بالطبع وبالموضوع الموضوع بالطبع لكن قال الامر العام يجب ان يكون حالا ومحمولا بالطبع
وهذا الحلول اما بالنسبة الى نفس مفاهيم الاقسام الثلثة او بالنسبة الى الواقع عنوانا لها كما في المحصورات ولا يجوز الثاني
لان افراد الاقسام والامور العامة واحدة فكما يصح جعل الاقسام عنوانات كذلك يصح جعل الامر العام عنوانا لها فتعين
الاول وصارت موضوعات بالطبع دون الثاني فيجب الاول والواقع كذلك لان مفهومات الاقسام الثلثة يعرض لها
الوجود والتعين والوحدة وغيرها ولم يعرض مفهوماتها للامور العامة فثبت ان الامور العامة عوارض لمفهومات
الاقسام الثلثة فيكون محمولة عليها بالطبع فحاصل الكلام انه يجب في الامر العام كونه عارضا ومحمولا بالطبع على مفهومات
الاقسام ونفي كونه موضوعا والامور التي عدوها من الامر العام كذلك والصفات السبع والكم القسمية ليست كذلك
وان شئت انها ليس عارضا لمفهومات الاقسام فيكون هذه الاشياء موضوعات بالطبع ومفهوم العرض حالا فيها ومحمولا
بالطبع فكيف يكون امورا عامة فمدار اخراج الصفات وغيرها على ان هذه الاشياء ليست عوارض لمفهومات الاقسام
وعلى ان مفهوم العرض عارض اقسامه وغيره في لها لا مجرد ان هذه الاشياء اقسام العرض وانت لا يذهب عليك ما فيه

مافيه من الاختلال اما اولا فلان قوله فالصحيح جعل الاقسام عنوانات للموضوع الى ممنوع بل بعض المقربات بطلانها [illegible]
جعلها محمولات الم تركيب حقق الشيخ ان كبرى الشكل الثاني اذا عكست يمكن ان يصير ما هو محمول بالطبع موضوعا وما هو موضوع
بالطبع محمولا بلا يبقى القضية على هيئة طبعه وكبرى الشكل الثاني محصورة بلا شك فتبقى المحصورة ايضا احد الطرفين
موضوع بالطبع اي عنوان له بالطبع والطرف الاخر محمول بالطبع واما ثانيا فلان قوله والواقع كذلك آه غير صحيح
لان مفهوم العلة غير عارض لمفهوم الواجب اذ هذا المفهوم الاعتباري ليس علة لشيء كذا مفهوم القدم للوجود
كذا المعلولية والامكان غير عارضين لمفهوم العرض عند من يعتبر قيد الوجود الخارجي فيها كما يظهر من كلام المص واما
ثالثا فلان كلامه يؤول الى ان المحمول بالطبع هو العارض والموضوع بالطبع هو المعروض ولا يصير العارض معروضا
للمعروض عارضا وفيه انه ان اراد بالعارض الخارج المحمول فهذه المقدمة غير صحيحة لان الكاتب كما انه عارض
للانسان اي خارج محمول كذلك الانسان عارض له اي خارج محمول وان اراد بالعارض المحمول اشتقاقا فمع تخصيص
توصيف الامور العامة بالمبادي وتخريج المشتقات قاطبة كالوحدة والعلة والمعلول الا ان يراد من العارض ما يكون
مبدؤه قائما به او محمولا بالاشتقاق لكن فهم هذا من المحمول بالطبع بعيد جدا فتامل قوله ومما اشتهر ان الكثرة الخ اشارة
الى اشكال وجواب تقرير الاشكال ان الكثرة نفس الكم المنفصل بناء على نفي الجزء الصوري والكم المنفصل عرض فالكثرة
عرض مع انه من الامور العامة وتقرير الجواب ان الكم المنفصل على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري ليس عبارة
عن نفس الكثرة بل عن الوحدات الموصوفة بالهيئة الوحدانية فالعدد حقيقة واحدة مندرجة تحت الكم واما الكثرة فهي
عبارة عن الوحدات الصرفة من دون اعتبار الهيئة لا عروضا ولا دخولا فالكثرة ليست بموجودة واحدة بل هي موجودات
فلا يندرج تحت شيء من المقولات فلا يكون جوهرا ولا عرضا فافهم ولا تتوهم مثل ما يتوهم ان عروض الهيئة اي
دخل له في الاندراج تحت المقولة فان الذاتيات لا يختلف صدقها بعروض عارض وكذا لا تتوهم مثل ما قيل ان الكثرة
والعدد متحدان بالذات والتغاير انما هو بالاعتبار فلو كان العدد كما كان الكثرة ايضا كما وذلك لان الملازمة
ممنوعة الا ترى ان الماهية بشرط لا اي المجردة ومن حيث هي هي اي المطلقة متحدتان بالذات ومتغايرتان بالاعتبار
مع ان الثاني من الممكنات في نفس الامر داخل تحت مقولة والاول من المستحيلات غير داخل تحت مقولة اصلا وكذا ههنا
الكثرة المحضة ليس لها وحدة ولا حقيقة محصلة احدية حتى تندرج تحت مقولة فتدبر لكن لي لابطال كمية العدد دليل ثان

بشاف سواء لو كان العدد كما فلا فصل له لان ما لا فصل له لا جنس له فلا حد مؤلف من جنس وفصل والوحدات الصرفة
كافية في تقويم مجموع الوحدات بعد اخذ تركب من الاجزاء الخارجية الغير المحمولة فنقول ان الحدان اما متحدان بالذات
وذا لا يصح لان الوحدات ان كانت بحذاء الجنس فاين الجزء المحاذي للفصل وان كان بحذاء الفصل فاين الجزء
المحاذي للجنس واما متغايران بالذات فللحقيقة الواحدة حدان بل حقيقتان تامتان هف فاذن ليس له جنس فلا يندرج تحت
الكم مقولة ومنها كلام اخر هو ان الوحدة اما كيفية او امر سلبي غير داخل تحت شيء من المقولات فالعدد اما مجموع
الكيفيات او مجموع السلبيات فمن اين الكمية وخصوصا من مذهبهم ان ما هو داخل تحت مقولة لا يتقوم باخرى وقد حكم
البعض بانه ان دخل فيه الجزء الصوري يتقوم حقيقة الكمية والا فلا يكون كما وهذا ليس بشيء لان دخول الجزء الصوري
لا يدفع الايراد المذكور لان مجموع السلبيات والية سلبي ومجموع الكيفيات والية كيف لا يجبرها بالذات واعترض
بعض على هذه المحاكمة الاعاظم في حواشيه على شرح العقائد الجلالية بان الجنس بازاء الجزء المادي والجزء المادي ههنا
الوحدات وهي ليست قابلة لاخذ الجنس فزيادة الجزء الصوري الذي بحذاء الفصل لا تفي في اخذ الجنس كيف وقد
تقرر عندهم ان المادة والماخوذ بشرط لا هو المادة فالجنس والمادة متحدان حقيقة وبالذات فلا يكون المادة من
مقولة والجنس من مقولة اخرى فيحمل نفس مقولته فتدبر **قوله** وبهذا يندفع ان التعريف اي تعريف الايرادات
التعريف منقوض بالصفات السبعة لشموله لها الجوهر والوجب وبالكم لتقسيمه لشموله الجوهر والعرض اما شموله
المنفصل فقط واما شمول المتصل فعند القائلين به بناء على صحة قيام العرض بالعرض كما هو الحق فتامل فيه **قال** في
الحاشية فقد يجاب عنه بان الامر العام يجب ان يتحقق في كل فرد من الثلثة او الاثنين وهذه الامور ليست كذلك وزعم
ان هذا الجواب ليس بصواب انتهى وتقرير جواب المحشي ان هذه المذكورات تخرج بما مر من التبادر فان هذه الامور
مندرجة تحت العرض وموضوعات له اعلم ان هذا الجواب انما يتم لو ثبت ان الصفات السبعة مطلقا مندرجة
تحت العرض والظاهر ان الامر ليس كذلك لان صفات الباري جل شانه وبهر برهانه قديمة عند عامة المتكلمين
والجوهر والعرض من اقسام الحادث عندهم والقديم لا يكون جوهرا ولا عرضا البتة عندهم سواء كانت هذه المطلقة
ذاتية لانحتها او عرضية وكيف يجوز عاقل ان المطلق داخل في احد القسمين والخاص خارج عنهما بحيث
لا يصدق عليه شيء منهما والواحد قاعرضا واما عند اهل التحقيق من المتاخرين القائلين بكون الصفات عين

عين الذات فلا شبهة في ان المطلق الشامل صفات القديمة والحادثة لا يصح اندراجه تحت العرض والا لزم اندراج
الذات تحته العياذ بالله وما قيل ان القوم قسموا العرض الى المقولات ثم مقولة الكيف الى الكيفية النفسانية
وغيرها ثم الكيفية النفسانية الى الحيوة والعلم والارادة وغيرها ثم عرفوا كل واحد منها ثم اوردوا النقوض بخروج
الصفات القديمة عن بعض التعريفات وبخروج الحادثة عن البعض الآخر فعلم ان الحيوة المشتركة والعلم المشترك
موجود فهي قسم من الكيفية النفسانية التي هي قسم من الكيف فيكون الحيوة والعلم المشترك كان كيفين فيكون
عرضا وايضا انهم بينوا احكاما مختلفة ومشتركة فعلم ان مرادهم القدر المشترك فقد انهم تسامحوا في جعل مطلق
الكيفية النفسانية قسما من الكيف كما تسامحوا في التسمية بل قسم الكيف انما هو الكيفية النفسانية الحادثة
والتعريف ليس الا للمطلق المفهوم في ضمن هذا المقيد وهذا لا يوجب كون المطلق عرضا وتعريف المطلق والبحث
عنه لا يوجب كونه داخلا تحت العرض لا سيما عند من يزعم ان البحث عن المطلق انما هو على سبيل المبدئية
لا على انها من المسائل والدليل الاول على انهم تسامحوا في تقسيم الكيف الى مطلق النفسانية او تقسيمها الى
مطلق الحيوة وغيرها تصريحهم في مواضع غير معدودة بان الصفات القديمة لا حلول فيها ولا عرضية لها وفي بحث تنزيهات
المبدأ الاعلى تنزيههم جناب الباري عن ان يقوم به العرض حتى عده قوم منافي مسائل العقائد الدينية فثبت
ولا تخبيط ثم اعلم ان الذي يظهر من كلام القوم ان الامور الانتزاعية ليست اعراضا ولا جواهر وعند المحشي هي اعراض
فالفرق بين الامور العامة والعدد الانتزاعي والاضافة الانتزاعية تحكم فعندهم الاخيران ايضا خارجان عن العرض
وعند المحشي ينبغي ان يدخل الامور العامة والكان يذكره فيما بعد وسيتكلم عليه فانتظر مفتشا قوله وقد يجاب عنه
بان كونها من الامور العامة الخ حاصله التزام ان الصفات الثبوتية والكم بقسمه من الامور العامة فلا نقض بدخولها
وانما لم يبحث في فن الامور العامة لانه لم يتعلق به الغرض العلمي على وجه العموم وكونها من الامور العامة لا يقتضي
ان يبحث عنها في مباحث البحث في الفن موقوف على تعلق غرض الفن بها ولو اقتصر في الجواب على ان كل مسئلة من
فن لا يجب ان يورد في ذلك الفن بل غاية صحة ايرادها فيه كيف وقد يذكر بعض مسائل الفن لبعض المناسبات
في فن آخر الا ترى ان الشيخ اورد كثيرا من مسائل الالهي في الطبيعي كمسئلة الدهر والسرمد في الزمان لم يتوجه اليه القيل
والقال حتى يحتاج الى التكلفات الباردة فافهم قوله وتحقيقه ان في الامور العامة اه اعلم ان المحقق الدواني رحمه الله

تعالى بعد ما اجاب هذا الجواب قال لكن في عدم تعلق الغرض العلمي المعتد به بالبحث الصفات السبعة على وجه العموم نظرا
وانت قد علمت ان محصل الجواب التزام كونها من الامور العامة وعدم وجوب ايراد كل مسئلة من فن فيه وحديث
عدم تعلق الغرض العلمي على وجه العموم انما كان بيانا للنكتة عدم ايراد هذه المسائل في هذا الفن فلا يضر هذا النظر لاصل
الجواب فافهم والمحشي اراد ان يدفع هذا النظر وحاصل مقاله ان وجه العموم له معنيان الاول شموله لكل قسم او الاثنين منها
موجودة فيه الثاني حيثية نفسها من دون التخصيص بقسم خاص وفي فن الامور العامة انما يبحث عن الاحوال الشاملة
على وجه العموم بالمعنى الاول والمتحقق في الصفات السبعة والكم يقسميه وجه العموم بالمعنى الثاني فعلى هذا محصل الجواب
ان كونها من الامور العامة لا يقتضي ان يبحث عنها مطلقا في فنها بل انما يبحث فيها من حيثية شمولها للاقسام ملاحظتها
عند البحث واما ما لم يلاحظ فيه حيثية الشمول بل يبحث فيها على وجه اختصاصه بقسم او يبحث عن نفسها من دون
ان تخصيص بقسم لا بملاحظة العموم بل بحيثية اخرى كما انه يبحث عن الكم في الاعراض لكونه قسما منها او من الصفات
لكونها كيفيات مخصوصة فلا يورد في الامور العامة بل في الامور الخاصة فعلى هذا الايراد او الاعتبار ملاحظة الشمول
في الامور العامة ومن ملاحظة الاختصاص بقسم في الامور الخاصة فيجب ان لا يورد هذه الابحاث لوجه العموم بالنحو
الثاني لا في الامور الخاصة ولا في الامور العامة لان اعتبار ملاحظة الشمول بالنحو الاول في الامور العامة انما يقتضي عدم
اعتباره على هذا الوجه في الامور الخاصة لا اعتبار اختصاصه بقسم فلا يظهر لهذه الملازمة وجه ثم ما ذكره المحشي لا يروق
نواظر اولي البصائر فان كليا يجعل محمولا للموجود في المسائل يجعل مثلا محمولا للصفات في مسائلها كالبداهة والاشتراك
والزيادة في الممكن والعينية في الواجب او الزيادة فيهما والانقسام وغيرها فما وجه ايراد مسائل الوجود مثلا في الامور العامة
وتعلق الغرض بها على وجه العموم بالمعنى الاول دون مسائل الصفات ومع لا يظهر له وجه الا التحكم وخصوصا من عندهم
ان حيثيات الموضوع انما هي في نظر المباحث تقييدا للبحث او تعليلا وتقييد البحث او تعليلا انما يتصور برعاية الحيثية في
البرهان بان اقيم بتلك الحيثية ومن جهة ترتب الغاية من الفن على بعض الابحاث دون بعض ونحو ذلك ولا يظهر
هنا الفارق بشيء مما ذكر فلم يبق في هذا الباحث في ايراد بعض المباحث دون البعض غير التحكم لان ملاحظة حيثية
الشمول ممكنة في الصورتين وترتب الغاية التي هي الاعانة على معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته متحقق بالبحث على العموم بهذا
الوجه الفضول بل ترتب هذه على البحث على هذا الوجه اظهر من ترتبه على البحث عنها تفصيلا لكونها من اقسام الاعراض كالكيف

كما لا يخفى على ذى فطانة ثم قيل ههنا ان البحث عن الصفات على وجه العموم بالمعنيين لم يوجد اصلا فانه انما يبحث فى الاعراض
عنها من جهة كونها عارضة للجوهر بل عن خصوص القسم العارض له لا انه انما يبحث عن الصفات النفسانية وليس صفة
نفسانية الا القسم الخاص العارض لذوات الانفس وفى الالهيات انما يبحث عن القسم الواقع صفة للواجب جل
مجده و وسع رحمته فلا يتوجه النظر حتى يتكلف للجواب وهذا الكلام انما صدر عن هذا القائل عن غفلة عظيمة فان مسائل
الصفات المذكورة فى مباحث الاعراض انما ثبت فيها احوالا اثباتها العامة بل لبعض الاحوال المورودة هناك لا يصح
ثبوته بخصوص القسم العارض للحادث ومن له رتبة فيما ذكرنا فليطالع تلك المباحث ولعل هذا القائل انما وقع فيما وقع
لما رأى المحقق الدوانى اورد على هذا الجواب بان الكم تقسيمه يبحث عنه فى الاعراض على وجه العموم فاجاب بان البحث
هناك على سبيل المبدئية فان معظم الحاجة من البحث عنه على هذا الوجه قد اندفعت بالبحث من الكثرة فلم يبق الا شئ
قليل من ذلك فذكر هناك على وجه المبدئية لئلا ينتشر البحث فحسب القائل ان هذا المحقق لما اورد فى الكم واجاب دون
الصفات علم ان البحث لم يوجد بهذا الوجه اى على وجه العموم فيها والا لما كان لافراد الكم بالايراد والاجابة وجه بهذا
الوجه ولعل هذا من سوء فهم القائل فان المحقق الدوانى اراد الاشارة الى ورود النظر على الصفات النسبية ولما رأى قوة
النظر فيها لكون مباحثها العامة المورودة فى مباحث الاعراض كثيرة وتلك المباحث مثل مباحث الوجود والتزيد
ودعوى عدم تعلق الغرض بها بالذات بل على سبيل المبدئية لا يخلو من كدر لم يقصد الاجابة عنه وافرد الكم بذكر الايراد
والاجابة عنه فتدبر تدبرا صادقا واعلم ان المحقق الدوانى قد قرر الكلام بوجه اخر وهو ان الامور العامة هى المشتقات
فالامر العام المتكمم دون الكم والمبحوث فى الاعراض الكم دون المتكمم ولعله لم يذكر الصفات اتكالا على المقايسة وهذا
المحقق مصر على اخراج المبادى من الامور العامة ويستعمل المحقق فيه انشار المدقق الجبنى قول اليس من المستبين ان
للمبادى احكاما نظرية فان اراد الباحث البحث عنها واقامة البرهان عليها من دون ارجاعها الى المشتقات فتبقى
اى من حيث لانها قد خرجت عن هذا الفن وليست واجبة ولا جواهر بالضرورة وهذا المحقق قد اخرجها عن الاعراض لكونها
انتزاعية والتزام عدم جواز البحث عن بعض الواقعيات فى فنون الكلام والحكمة بعيد محض والتزام من دون
لزوم فتدبر قوله واعلم انه يحصل التوليف بعضها لحقيقة انهم لما قرروا المباحث فى علم الكلام ووضعوا الابواب وضعوا
ابوابا فى المقصود ما يتعلق بذات المبدأ وصفاته والنبوات والمعاد وما يلحق كالامامة ووضعوا ابوابا فيما له دخل

فی المقصود فوضعوا ابواب الجوهر والعرض فبقی الامور التی هی غیر داخلة فی تلک الابواب وقد تعلق الغرض العلمی بها فوضعوا
لها اسم الامور العامة ووضعوا لها بابا علیحدة وهذه الامور کانت متعددة غیر محتاجة الی التعریف لکن لما کان هذا الاسم
موضوعا فی عرفیة الفلاسفة لاحوال الجسم الشاملة لقسمیه من الفلک والعنصر ایضا فارادوا اطلاق هذا الاسم بحیثیة المراد
فخصصوا التعبیر اللفظیة بالاختصاص بواحد من اقسام الموجود لتحصیل الامتیاز من الامور العامة المبحوث عنها فی الطبیعیات
وح لا یرد ان تعریف الموضوع فی صدر الفن انما یکون لتمیز الموضوع عما عداه ولو اورد الاعم لا یحصل الغرض وما قیل
ان المقصود الامتیاز عن بعض الامور الخارجة دون جمیع ما عداه وهو ما اعتبر فیه الخصوص لا یدفع هذا الورود فانهم
فی الحاشیة جوزوا التعریف اللفظی بالاعم ولم یجوزوه بالاخص ولعل وجهه ان الاخص فرد الاعم وهو شامل له دون
العکس فیمکن ان یلتفت بالاعم الی الاخص دون العکس انتهی اعلم ان هذا النقل لم یوجد من ثقات فن المنطق بل الذی
یظهر من کلامهم عدم اشتراط التعریف اللفظی لشیء مما اشترط به التعریف الحقیقی من الطرد والعکس فهذا الاطلاق والتقیید
یجوز بالاخص والاعم کلیهما ثم ما ذکر من الوجه ایضا لا یتم فانه عنده لیس المعرف الا آلة الالتفات فکما یصلح الاعم آلة الالتفات
کذلک یصلح الاخص له واما علی رأی القوم من کون المعرف علة معدة لحصول المعرف فالامر ظاهر اذ علی ما اصطلحوا الغرض من
التعریف اللفظی احضار صورة المعرف ومن البین ان حصول بعض افراد الشیء قد یعد الذهن لملاحظة الشیء فیجوز بالاخص
کما یجوز بالاعم وقد استدل علی عدم الجواز بالاخص بکونه اخفی من الاعم وفیه ان الخفاء غیر مانع من اللفظی التشخیص فان
حصول الاخفی قد یعد لحصول الاجلی لکون اللفظ الموضوع بازائه اظهر دلالة من اللفظ الموضوع بازاء الاجلی بعارض الاشتراک
ونحوه فتدبر قوله فان الامور العامة لا یجب ان تتحقق الخ قیل لم یدع الشارح المحقق ان الوحدة عارضة لکل فرد من
افراد الثلثة بل انما ادعی شمولها لکل موجود والذی یظهر من کلام المحشی انه لا یجب الشمول للافراد المعدومة فلم
یثبت الشرح وانت لا یذهب علیک ان مقصود المحشی ان الامور العامة لا یجب شمولها لکل فرد من افراد
الموجود الثلثة او لاثنین بل یکفی الشمول للبعض فلثبات الشمول للافراد الموجودة کلها اتسع لکن من عدم الشمول بان
الافراد کلها فی الوجود بسواسیة فلو وجب الشمول لوجب للجمیع الثانی باطل لخروج الامکان نعم یبقی الکلام فی الدلیل کما ستسمع
اذ ما من کلی الا وبعض افراده ممتنع قد نقل منها حاشیتان الاولی تقریر بیان ذلک ان کلا من الواجب والجوهر والعرض
بعض افراده ممتنع کشریک الباری والجوهر الذی وجوده فی موضوع والعرض الذی وجوده لا فی موضوع وهکذا فی کل کلی فرض

فرض خلوه عما يلزم البتة وباقي كلام المحشي سيتضح ان شاء الله تعالى وانت لا يذهب عليك انه قد حقق الشارح المحقق
بان افراد الكلي ما يصدق الكلي عليه بحسب نفس الامر بالفعل او بالامكان ومن البين ان شريك الباري عز وجل لا يصدق
عليه الواجب في نفس الامر ولا الجوهر على الجوهر الموجود في الموضوع ولا العرض على العرض الموجود لا في الموضوع وكذا لا يصدق
كلي اصلا على ما يخلو عن لازم البتة فالامور المذكورة ليست افراد الواحد من الثلثة لعدم صدق الامكان عليها غير ضار
من يدعي شمول الامور العامة لجميع افراد الثلثة فانما يدعي شمولها لما هو فرد لها حقيقة في نفس الامر وهذا ظاهر ومن هيهنا
يظهر فساد قوله وتخصيص الافراد بالموجودة تكلف فانه لا تخصيص هيهنا ثم مع قطع النظر عما ذكر التخصيص بالافراد الموجودة
ضروري لان المصنف لم يعرف الامور العامة بما لا يختص بواحد من الواجب والجوهر والعرض بل قال ما لا يختص بواحد من اقسام
الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض ولا شك ان الجوهر المعدوم والعرض المعدوم وكذا قسيمها المعدوم ليست
من اقسام الموجود وكذا العرض الشامل للموجود والمعدوم ونظائرها ليست من اقسام الموجود ولو كان عبارة المصنف نص
على ان الامور العامة ما لا يختص بالواجب الموجود والجوهر الموجود والعرض الموجود ولا يتوهم وجوب الشمول لجميع الافراد لوجوب الشمول
الافراد الموجودة لا غير هذا فافهم واورد عليه بوجه اخر وهو ان التخصيص بالافراد الموجودة في صدق الكلي على الافراد وان كان
تكلفا لكن نحن ما ندعي لكن تخصيص افراد الاقسام الثلثة في صدق الامور العامة بالموجودة ليست تكلفا فان الامور
العامة اعراض ذاتية للموجود المطلق الذي هو موضوع الفن وشمول العرض الذاتي انما يعتبر لافراد الموضوع بل لا يصح ان
يكون اشمل منه ولعله اراد من قوله موضوع الفن الالهي الذي في الامور العامة نوع من ما اراده فن الكلام
فهو مشى على مذهب البعض والا فالمصنف ذهب الى ان موضوع الكلام المعلوم وهو غلط لان المتكلم انما يبحث عن الامور
العقلية ذات المبدء وصفاته واعراضها لما ينتفع في الامور الدينية ولكان نفعا بعيدا والنفع كما يكون بمعرفة احوال الموجودات
كذلك يكون بمعرفة احوال المعدومات كثبوت المعدوم وعدمه وصحة عوده وامتناعه وغير ذلك ثم فيه شيء فان غايته
بالمسلم انه في مطلق العرض الذاتي يعتبر الشمول لافراد الموضوع ولا يلزم منه اعتبار شمولها لها فقط بل يجوز شمولها لها ولغيرها
ولا من اعتبار شمول خصوص الامور العامة اعتبار شمولها لافراد الموجود فقط بل يجوز ان يعتبر في خصوص بعض
الاعراض الذاتية العموم لافراد الموضوع ولافراد غيره لا لدخل كونها اعراضا ذاتية بل لامر اخر عرض ولما عرض قوله
بل لا يصح ان يكون اشمل فهو مبني على ما اشتهر في افواه بعض الناس من ان العرض الذاتي يجب ان يكون مساويا للمعروض

ذاتي له وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذهب المحشي الكاتبين في موضعه فافهم قوله في الحاشية الاخرى وبهذا كلك ان
تقول التعريف ان كان على راي المتكلمين يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود من الامور العامة الشاملة للاقسام
الثلثة لان الكم مطلقا والاعراض النسبية كلها عندهم ليست موجودة وان كان على راي الحكماء يلزم على ذلك التقدير
ان لا يكون الوجود الخارجي منها لان الكم المنفصل والاعراض النسبية كلها عندهم ليست موجودة في الخارج كما هو
جوابه وتخصيص الجوهر والعرض بالموجودين مما لا يلتفت اليه وبالجملة نقول بانه يجب في الامور العامة تحققه في كل
فرد من الثلثة او الاثنين قوله حاصل هذا التحصيل انتهى عدم شمول الوجود للكم المتصل غير ضار لان الكم المتصل عند
المتكلمين من المستحيلات فليس موجودا للعرض اليه لان بالعرض لا يصدق عليه في نفس الامر لا بالفعل ولا بالامكان
فالاولى ان يقتصر على الكم المنفصل والاعراض النسبية فانها امور واقعية لو كانت من افراد كلي لكانت افرادا
واقعية ويصدق الكلي عليها في نفس الامر واخراج هذه الافراد بعد فرض صدق العرض عليها تكلف بين لكن تبقى بعده
نظر اما اولا فلان هذا الكلام انما يتم لو كان العدد والاعراض النسبية عندهم اعراضا ولعلهم لا يعدون الامور
الانتزاعية من الاعراض واما ثانيا فلانه مبني على كون الوجود بنفسه من الاعراض العامة ويجوز ان يكون الموجود
المعدود من الامور العامة الوجود والاعم من الوجود بنفسه ونشاره والبحث عن الوجود بنفسه لكونه نوعا منه ولعل
الثاني بدل على الوجود بنفسه الوجود والاعم كلاهما من الامور العامة نعم خصوص الوجود بمشاره انما يبحث عنه حيث
يبحث لازم من انواعه فافهم ثم اعلم ان الترديد الذي وقع منه بين مذهب المتكلمين والفلاسفة يدل على ان
تعريف الامور العامة بهذا الوجه مسلم عند الكل وقد عرفت انه غير مناسب لمذهب الفلاسفة الا ان اتفاقهم
لم ينقلوا اختلافا في الاصطلاح والله اعلم بحال عباده قوله في الحاشية الاولى واستدل المحقق الدواني على ذلك
بانهم جعلوا العلة مما يشترك فيه الثلثة وعدم شمولها لجميع افراد الجوهر والعرض بين لانها لو صدقت على الجميع لكان
كل واحد من الافراد علة المعلول وتلك المعلولات الحاصلة من كل واحد من الافراد لا يخلو من ان يكون جوهرا او
عرضا وينقل الكلام اليه ويلزم منه عدم تناهي الافراد وهو باطل عند المتكلمين وانت تعلم ان المتكلمين قائلون
بعدم التناهي بمعنى لا تقف عند حد فيمكن شمول العلية لجميع افراد الجوهر والعرض كما لا يخفى انتهى واعلم ان الاستدلال
بهذا الوجه نقل عن المحقق الدواني في حاشية الحواشي القديمة واما في الحواشي القديمة فقد قال شمول العلية لجميع افراد الجوهر

افراد الجوهر والعرض غير بيّن وانما قال على مذهب المتكلمين اما لان الكلام في تزييف المتكلمين اولانه لا يلزم التحقق في
المجتمعات فلا خلف عند الفلاسفة ومنها ايراد المحشي ان الكلام في مطلق العلية واورد عليه بوجوه اخرى منها
ان مجموع كل اثنين او ثلثة اذا وجد يوجد جميع اجزائه وكل واحد من الاحاد جزء وعلة فقد شمل العلية للكل واما
المجموع فلما كان جهة اعتبارية وحدته بمحض الاجتماع ولم يدخل تحت واحد من الجوهر والعرض فانهما من اقسام الموجود
الواحد ومنها ان فردا من الجوهر او العرض علة لفرد والفرد المعلول علة لعلة من جهة اخرى فيكون الافراد متنافية
ودفع بان هذه العلية والمعلولية حقيقة ترجع الى الجناب واما نقض الفرد المعلول لا يمكن ان يكون علة لنفس الفرد
العلة فلا بد من معلول او صفة قائمة بالعلة او غيرها فتحرير الكلام اليه واما ما قيل لم لا يجوز ان يكون شيء علة لشيء
بحسب البنية ومعلولا بحسب الشخصية كما في الهيولى والصورة فجوابه ان هذا الشخص اما فرد للجوهر او العرض وكل منهما علة
على هذا التقدير ثم ان المحقق الدواني استدل اليه على عدم وجوب الشمول للجميع بالكثرة فانها لا تصدق على الجوهر المجرد
الواحد وبالعلة المادية والصورية فانهما غير شاملة لجميع الجواهر والاعراض وانت تعلم ان عدم صدق الكثرة على الجوهر
المجرد انما يتم على رأي من اعترف بوجود الجواهر المجردة ولو قال فانها لا تصدق على الجوهر المجرد الواحد والجوهر الفرد الواحد
لكان اولى وتعقب عليه معاصره بان الكلام في مطلق الكثرة والجوهر المجرد كثير بالمحمول وبان يكون العلة المادية و
الصورية من الامور العامة فرع البحث عنها فيها لا يقتضي كونها عنها او البحث عنها لكونها من انواع الامور العامة
فاجاب المحقق الدواني عن الاول بان الكثرة بالموضوع او المحمول راجعة الى كثرة الموضوع او المحمول وينسب اليه بالعرض
فان الجوهر المجرد الواحد لا يتكثر في حد نفسه بسبب تكثر المحمول بل انما يتكثر موضوعه او محموله وهو ظاهر ومع ظهوره صرح
به بعض افاضل المتاخرين والمعتبر في الامور العامة الشمول والاشتراك بالحقيقة لا الاشتراك بالعرض انتهى و
هذا مما لا غبار عليه فانه لو كان مرادهم اعم انما خصوا شمول الكثرة بالجوهر والعرض فان الكثرة المحمول مما يصدق على
الواجب ايضا فانه كثير من حيث الصفات المحمولة وعن الثاني بان الامور العامة باب من ابواب اصل الفن
ولا يجوز البحث في باب عن انواع ما وضع الباب له بل في بيان ذلك مبلغا من الاطناب المخل وخلاصته بعد
حذف الزوائد انه لو جاز ايراد الانواع لزم اختلاط مسائل الابواب وتفوت الغرض من التبويب ولو جاز مثل ذلك
لجاز البحث عن الحيوان بل عن الانسان في فصل النبات ولجاز ايراد الجزئيات في فن الكليات من الطب فيلزم الاختلاط

وانت لا يذهب عليك انه انما يلزم الاختلاط وتفوت الغرض لو بحث عن الانواع التي لا توجد فيها الجهة التي بوب
لاجلها كما في فصل النباتات فانه عقد لبيان الاحوال العارضة من حيث النباتية فلو فرض البحث عن الانسان وبحث
الاحوال العارضة من جهة الادراكات لزم الاختلاط وكذا في فن الكليات من الطب فان هذا الباب انما عقد للاحوال
العارضة من جهة الكلية فلو جوز البحث عن الجزئيات لزم الاختلاط واما اذا بحث عن الانواع مع رعاية جهة التبويب
كما في هذا الباب اذ قد بحث عن الجواهر والاعراض والواجب في ابوابها بقي البحث عن الامور الخارجة عنها وعقد لذلك
ابواب الامور العامة فبحث عن انواعها هناك ولا يلزم الاختلاط قطعا فتامل والدليل الكافي على الشعب على عدم اشتراط
شمول الامور العامة لجميع افراد الثلثة او الاثنين عدهم الكلية والجزئية من الامور العامة مع عدم شمولها لجميع الجوهر و
للاعراض فافهم   وذلك لانه يطلق المهية ايضا قد كان يورد انه لا فائدة في تقييد الشئ بقوله عند التعقل فانه عند
من يقول بعينية الوجود له سبحانه مهيته هي ذاته التي هي عين الوجود وكذا التشخص هو نفس ذاته فاجاب بان المهية يقع
غالبا على الامر المعقول الذي يحصل في التعقل مع قطع النظر عن الوجود والتشخص تعالى علي بان يرفع الاوهام والمهية بهذا
المعنى وكذا التشخص لا يتصور وجوده للواجب جل مجده الا اذا كان الوجود والتشخص متغايرين للذات وهو ظاهر جدا
قوله اي سلب الوجود المطلق يعني ارتفاع حقيقة الوجود بحيث لا يتحقق فرد منه اصلا قوله فهما ليسا من الامور العامة
هذا نظرا الى ما قال المحقق الدواني نقلا عن السيد المحقق قدس سره انه يصدق الحكم بالمعدوم المطلق نظرا الى اعتبار بعض
التصورات فلا يضر ما نحن فيه فان العدم المطلق بالمعنى المذكور مما لا يصدق على شئ اصلا وان امكن صدقه بعد اعتبار
تقييده واخراجه عن حد كونه عدما مطلقا وللمناقش ان يناقش انه لم لا يجوز المحشي كون مفهوم الشريك فرد الواجب
العياذ بالله والجوهر الموجود في الموضوع من افراد الجوهر والعرض فقد صدق المعدوم المطلق على بعض افراد الثلثة فيظهر ان ما
اذا لا يجب الشمول لجميع الافراد السابقة لا بد في الامر العام من الشمول للافراد الموجودة من الاقسام الثلثة ولا ينافيه ما سبق
فان الذي قال فيما سبق لو وجب الشمول لجميع الافراد لوجب للافراد المعدومة ولا يلزم منه كفاية الشمول للافراد المعدومة
فقط ويؤيده انه يصح ان الامور العامة اعراض ذاتية للموجود والحق ما اسلفنا سابقا ان المذكورات ليست من افراد
الواجب والجوهر والعرض فتامل قوله الا ان يجعل الاحوال الممكنة الثبوت الخ كذا قال المحقق الدواني وهذا عجيب منه
فان العدم المطلق رافع لجميع انحاء الوجودات فمصداقه لا شئ محض لا ان هناك شئ يصدق عليه انه معدوم مطلق

مطلق فالمعدوم المطلق ويمكن ثبوته لشيء اصلا لم يمكن ان يسلب الوجود بالجميع الخارج عن ممكنات طرا جواهر كانت
او اعراضا ويعبر عن هذا السلب بما صورته صورة الايجاب والمعنى هذا السلب ومن البين ان الامور العامة من الاحوال
لا من جنس السلوب البسيطة ولا من جنس مصداقاتها تقديرا وقد يقال ان العدم المطلق ليس من الامور العامة
ومع هذا لا يكون البحث عنه تطفلا لانه نوع من مطلق العدم وفيه تامل لانه ان اريد انه نوع من العدم الثابت فقد
عرفت انه ليس كذلك وان اريد انه نوع من العدم الذي هو السلب البسيط للوجود فمدفوع وتنقيض ذلك لكن تسليم
كون مطلق العدم بهذا المعنى من الامور العامة محل تامل كما سينكشف لك ان شاء الله تعالى ق والكلام
المراد بالعدم مطلق العدم الخ حاصل مطلق العدم بمعنى ارتفاع نحو ما من الوجود بان يرتفع الذات عن صقع الواقع
بحسب الظرف الذي اخذ الوجود بحسبه وهذا العدم مما يمكن ثبوته للموجود في ظرف اخر غير ظرف العدم فاذا اعتبر
هذا السلب والارتفاع ثابتا فهو من احوال الوجود لكنه ليس بهذا الاعتبار نقيضا للوجود المطلق ولا للنحو المرفوع لانه
نحو ثبوتي يجوز ارتفاعهما عن موضوع غير ثابت واما اذا اخذ نفس هذا السلب ولم يعتبر ثبوته لشيء بل على انه سلب
بسيط او يحكى عنه بالسلب البسيط فليس من احوال الموجود فلا يدخل في الامور العامة لانها من الاحوال الثابتة
واذا عرفت هذا فخوان دريت ان مراد الشارح المحقق قدس سره من العدم هذا النحو من سلب الوجود وهو
خارج عن الامور العامة ولا هو نوع منها فيكون البحث عنه تطفلا فافهم ولا تغفل ق المتبادر مما لا يختص
ان يختص بالمقسم الخ اقول لعلم ان العدم ان اخذ ثابتا فهو مختص بالمقسم او ما هو معدوم مطلقا في ظرف لا يمكن
ان يثبت له شيء في ذلك الظرف اصلا لا العدم ولا الوجود وان لم يؤخذ ثابتا فهو ليس من الاحوال و
غير داخل في الامور العامة سواء لوحظ هذا التبادر اولا ق لكن يخرج الامكان لعلك تقول الامكان سلب
الضرورة عن الطرفين سلبا بسيطا فعلى هذا ليس من الاحوال العارضة لشيء والامور العامة من الاحوال فكيف
يصح عده من الامور العامة حتى يرد نقضا لخروجه وان اعتبر محمولا ثابتا فهو من الامور العامة لكن ح لا بد من
وجود المثبت له فهو من الاحوال المختصة بالموجود فكيف يرد نقضا فنقول الامكان ان اعتبر جهة القضية فهو
معنى حرفي غير مستقل ملحوظ بتبعية الطرفين فتنبيه لنسبته ملحوظة كذلك في الامر العام الوجود والثابت بالامكان
حقيقة وهو من الاحوال المختصة بالموجود لان الموجبة الممكنة انما تستدعي وجود الموضوع بالامكان لا بالفعل على ما هو

المشهور وان اعتبر امر المحمول ثانيا فيكفي الوجود الفرضي لان القضية المنعقدة حقيقية تقديرية مع لم يخص بالموجود ايضا
فلو اشترط الاختصاص بها ونقضها ايضا فتامل فيه ثم قد يجاب عن خروج الامكان بان المراد الثبوت حال الوجود وبان
لا ينافي الوجود والعدم منافاة له بخلاف الامكان فانه غير مناف وانت لا يذهب عليك ان مطلق العدم غير مناف للوجود
المطلق انما ينافيه عدم المطلق فمطلق العدم يثبت للموجود ما دام موجودا مع تحقق العدم ايضا واجاب المحقق الدواني بان لا دلالة
لعبارة على هذا المعنى واورد عليه ان الحكم على المشتق يفيد ثبوته من حيثية اتصافه بالمبدأ حال ثبوته ولهم تسمية المنطقيين المعقود لها
في وجه تسمية الوصفية العامة ان المتبادر في العرف من القضية المطلقة الحكم بالمحمول ما دام يثبت له العنوان ولعل هذا المجيب
اراد عدم دلالة مثل هذه العبارة المستعملة في امثال هذه المقامات فتامل فيه الا ان يثبت كل ممكن موجود وهذا انما يتاتى
من قبل الفلاسفة القائلين بالوجود الذهني والاوهام العالية وكون علومهم حصولية والاصح من قبل المتكلمين فانهم ينفون
الوجود الذهني الا الشرذمة من متاخريهم وينفون المبادي العالية سوى ذات الباري عز وجل ولا يقولون بحصول المعلومات
في ذاته تعالى انما يقولون بان علمه تعالى صفة ذات اضافة ينكشف به الاشياء من دون وجود وحصول في ذاته تعالى
فافهم قوله ثم يمكن السابقة المبتدأ سواء كانت جوهرية اي التعرض من هذا اثبات نحو اخر من العدم وكونه من الامور العامة
والحاصل ان الوجود لما كان زائدا على الماهيات الامكانية عارضا لها فهو مسلوب عن مرتبة الماهية كساير العوارض فهذا النحو
من العدم متناول للجوهر والعرض فهو من الامور العامة واورد عليه مطلع الاسرار الالهية والمعارف الربانية الى و
استادي نظام الملة والدين انار الله في رحمته واسكنه في مقام خلته ان هذا السلب سلب بسيط ليس من العوارض والامور
العامة يجب ان يكون من العوارض وهذا الكلام يبتني الان يتكلف متكلف ويقول الوجود في المرتبة كما انه مسلوب عن
مرتبة الماهية كذلك مسلوب في مرتبة العارض الحاكية اولا حتى يكون الوجود الذاتي عارضا فسلبه متحقق في مرتبة العارض والسابقة
الحالية من مرتبة العارض والوجهة المعدولة الحاكية عنها متساويان عند وجود الموضوع فيمكن ثبوت هذا السلب في مرتبة العارض
بل الحيث فيها فهو حينئذ من العوارض ثم قد يورد عليه بوجه اخر هو ان الامور العامة اعراض ذاتية للموجود فيكون على هذا
هو هذا السلب من عوارض المبتدا لا من عوارض الموجود وهذا الاشكال في غاية السقوط فانه لو سلم ان الموضوع الموجود
كما ذهب اليه البعض لكن المثبت المسلوب عنها الوجود بهذا السلب موجودة قطعا ولا يجب ان يؤخذ حيثية الوجود قيدا في
الموضوع وما يقبله الموضوع للكلام او الالهي الوجود بما هو موجود والحيثية فيه اطلاقية كما صرح به المصنف والشارح وقال الصدر الشيرازي

الشراري الموجود بما هو موجود بمعنى الوجود ويفهم من كلام الشيخ ان معنى الحيثية من يراه ببصيره رياضيا او طبيعيا فافهم واعجب
من ذلك ما قيل ان الكلام هيهنا في العدم العارض له في العدم في المرتبة فاثبات كون هذا النحو من العدم من الامور العامة
خروج عن البحث المعنى نوردمن ابن علم هذا التعابل ان الكلام في العدم في مرتبة العارض بل الظاهر ان الكلام في العدم مطلقا
فافهم ولا تخبط قوله وفيه نظر لان الكلام في عدم الشيء في نفسه اه العدم الرابطي يفهم في عرفهم على معنيين احدهما النسبة السلبية
الغير المستقلة والثاني ارتفاع شيء في نفسه تكن عن محل وهذا هو العدم المحكي عنه في السوالب البليات المركبة والمراد هيهنا المعنى
الاول واما المعنى الثاني فهو عدم في نفسه قد عرض له الاضافة الى موضوع وهو داخل فيما الكلام فيه وكذا الوجود الرابطي يطلق على معنيين
احدهما النسبة الايجابية وهي امر غير مستقل جزء العقود الايجابية والاخر وجود الشيء في نفسه على انه في موضوع بكون ذلك
الشيء من الامور الناعتة وهو المحكي عنه في ايجابات البليات المركبة وان شئت قد تقول الاستوفى قوله والمراد بهما عدم
الشيء في نفسه اه حاصله ان عدم الشيء في نفسه في قوة السالبة البسيطة بمعنى انه يحكى عنه في السالبة الا ان في السالبة
البلية البسيطة هذا العدم انتفاء شيء في حد ذاته من دون انتسابه الى شيء وفي البلية المركبة انتفاء الشيء في نفسه عن الموضوع
سواء كان بانتفاء الموضوع في نفسه او مع وجوده وكذلك الوجود المقابل له في قوة الموجبة المحصلة اي هو محكي عنه لها لكن
في البلية البسيطة نفس وجود الشيء في حد ذاته وفي المركبة وجود الشيء في محل فهذا العدم والعدمان رابطيان في التعبير حين
الحكاية لكنه عدم في نفسه في مرتبة المحكي عنه وهو المقصود هيهنا فافهم واما ما قيل الوجود لما كان صفة زائدة على الماهية
يكون هيهنا اتصاف في الواقع لا بحسب الحكاية فقط فيكون المعنى في العقود هيهنا ثبوت شيء لشيء او سلب شيء عن شيء
في مرتبة المحكي عنه والحكاية جميعا لا في الاخيرة فقط ففيه انه ان اراد ان النسبة الثبوتية او السلبية في مرتبة المحكي عنه فهو ظاهر البطلان
وكون الاتصاف في نفس الامر لا يقتضي ذلك لان الاتصاف عبارة عن قيام الصفة بالموصوف لا من امر غير مستقل وان
اراد ان وجود شيء في نفسه على انه في الموضوع او ارتفاعه في نفسه عن الموضوع في مرتبة المحكي عنه والحكاية فهو ايضا باطل لان
الحكاية ليس فيها هذا الوجود لانه امر مستقل عرض له الاضافة الى الموضوع واما امر المحكي عنه فبسيط جار مجرى السالبة المحصلة
فهذا العدم عدم في نفسه وان اراد معنى اعم بان يكون فرد منه هو النسبة الثبوتية او السلبية في مرتبة الحكاية والوجود في
نفسه في الموضوع والانتفاء في نفسه عن الموضوع في مرتبة المحكي عنه فان سلم فلا يلزم منه الا العدم في نفسه في مرتبة المحكي عنه
فتدبر قال في الحاشية المطابق والمحكي عنه في البليات البسيطة وجود الشيء في نفسه وعدمه في نفسه وكذا في البليات المركبة

وجود الشيء لغيره او سلبه عنه انتهى هذا انما هو في العقود الحاكية عن مرتبة العارض واما العقود الحاكية عن مرتبة الهلية فالمطابق
المحكي عنه فيها ذاتية المحمول لا في الموجبة وسلب الذاتية في السالبة ثم قال فزيد معدوم وزيد ليس بموجود متغايران بحسب الحكاية
ومتحدان بحسب المحكي عنه وهذا الظاهر انه لا ينبغي ان يقع خلاف في كون زيد موجود مشتملا على الوجود الرابطي فانه لا شك ان الحكاية
في الاولى موجبة وفي الثانية مشتملة على الوجود الرابطي وان كان المحكي عنه فيهما وجود الشيء في نفسه وعدم كذلك انتهى ولا يتضح حقيقة
الحال فيما يفهم من العبارة الا بعد تفصيل فان فعلنا ان نفصل الكلام فيه وان كان المقام غير مناسب فاعلم ان هنا خلافين الاول ان
عقود الهليات البسيطة مشتملة على الوجود الرابطي ام لا والثاني ان المثال زيد معدوم فقضية موجبة ام سالبة اي فيها المحمول فيه العدم
بل هذا الخلاف متفرع على الاول في مقالات العلامة القوشجي [illegible] التفصيل في الخلاف الاول انه قد نقل عن البعض ان العقد
الهلي البسيط غير مشتمل على الوجود والعدم الرابطيين بل العقد هو فيه من دون رابط واستدل كانه الصدر العام المحقق الدواني
بان العجم لا يذكرون الرابط في البسيط فيقولون زيد هست وفي المركبة يذكرون فيقولون زيد نويسنده است ورده المحقق
الدواني في الحواشي القديمة بانه لا شك من له وجدان سليم صحيح في ان اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او السلب فلا بد
منها من رابط اولا بد بعد تصورهما من تصور النسبة الحكمية واذعان وقوعها اولا وقوعها ومن ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة على وجه الاذعان على اختلاف رأي القدماء والمتأخرين والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم يستبعد العقل
بنفسه ولهذا صرح الشيخ وغيره من القدماء ان ثلث اجزاء القضية الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية والمتأخرون
يعتبرونها بناء على اعتبارهم نسبة بين من وقال لي اذا تصورت زيدا ومفهوم الوجود يكفي هذان التصوران في حصول التصديق
من غير ملاحظة النسبة بينهما وتأييد هذا القول العجم غير صحيح كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفاء على انهم يقولون زيد موجود است زيد
موجود نيست وفي اللغة العربية وغيرها من اللغات التي يشعر انها لا فرق بين الوجود وغيره وهذا مع ان الحق لا يقتنص من
الاطلاقات العرفية وما اشبه [illegible] هذا في بطون الاوراق فقد رضي ان يكون التذكرة للناظرين واحوز انتهى
بلخيصه ان الضرورة البعيدة الملكة شاهدة وقاضية بانه لا بد للاذعان من خط النسبة الجزئية التامة في كل عقد من [illegible]
عقد سواء اكتفى بها كما هو رأي القدماء او اعتبر معها نسبة اخرى بين كما هو رأي المتأخرين وقوله وقال لي آه بينه على انه
النسبة التامة الجزئية ضرورية مع الاشارة الى بطلان قول المتأخرين لان الكافي في الاذعان النسبة الجزئية فاعتبار نسبة
اخرى حشو وخلف من القول والبحث في بطون الاوراق معاصره الصدر الشيرازي فقال في جديدته ردا على هذا المحقق رحمه الله تعالى

الله تعالى ازالة الانزاع لاحد في ان كل قضية لابد فيها من النسبة الحكمية المسماة بالنسبة من بين وهو الاتحاد والملاحظة بين الموضوع و
المحمول المطابق للكلام في ان البسيطة المركبة لا يكفي فيها النسبة الحكمية بل لابد ان ينضم اليها الوجود والعدم ويجعل كلاهما
رابطا بين موضوعها ومحمولها فلتركيب الرابطة سميت مركبة وليس الوجود والعدم المعتبران في البسيطة المركبة الرابطة فيها
كما قد حسب اذ لو كان النسبة الحكمية في السالبة هو العدم لما صح ما ذهبوا اليه من ان الحكم في السالبة بان النسبة ليست واقعة
طرفيها
ومن البين ان النسبة في جميع القضايا ثبوتية ولو كفى في الهليات المركبة ملاحظة النسبة الحكمية التي هي الاتحاد بين
لكنا قادرين على ان نذعن بقيام زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين كما نقدر ان نذعن بوجوده من غير اعتبار الوجود
بين الطرفين انتهى ومثله قال في موضع من حديقته ولا يرجع حاصل هذا التدقيق الا الى ان الذي هو ضروري في العقد من
النسبة الرابطة هو النسبة التقييدية التي اعتبرها المتأخرون وسموها نسبة بين بين والا خصوص العقد الهلي المركب لابد فيه
من نسبتين احدهما المذكورة وهي لازمة في كل عقد والثاني النسبة التامة الخبرية الايجابية وهو الوجود الرابطي او السلبية
وهو العدم الرابطي ويرده ما ردوا مذهب المتأخرين بان الذي لابد في انعقاد القضية هو النسبة الحاكية ليست
الا والوجدان الصحيح شاهد عدل بان سوى الحاكية لا يعقل نسبة اخرى في القضية اصلا فلو كان الهلي البسيط غير مشتمل
على النسبة الحاكية اعني المسماة بالوجود لم يتم من جزئين ولم يتم القضية من دون الحكاية وهو بين البطلان وهذا ظاهر جدا الا
ان المحقق الدواني رحمه الله تعالى نزل الى ارائه وسلم نسبة بين بين ورده بوجه وجيه بحيث لا يبقى شائبة شبهة قال
قد سلمنا ان النسبة الحكمية المعتبرة في جميع القضايا هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول ثم زعم انه يكفي ملاحظة هذا الاتحاد في
الهلية البسيطة دون الهلية المركبة وانت تعلم انه لم يتغير سوى ثبوت او رفع لا يتعلق الاذعان سواء كان بين الموضوع
والوجود او بينه وبين محمول اخر كان الاذعان انما يتعلق بالايجاب او السلب لا بالاتحاد المحتمل لكليهما وذلك ظاهر جدا
فكما لا نقدر على الاذعان بقيام زيد بلا اعتبار الوجود من الطرفين كذا لا نقدر على الاذعان بوجوده من غير اعتبار الوجود
بينهما اذ كما ان الحكم في الهليات المركبة ثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه كذلك في الهليات البسيطة
بثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه عند المحقق الدواني انما نزل وتكلم بعد تسليم النسبة بين بين اذا
نابا ان انكار النسبة التامة الحاكية لا يصح على راي احد من القدماء والمتأخرين واذا عرفت ان هذا المحقق تكلم تنزلا
فلا يخفى عليك عدم ورود ما اورد من ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة الحاكية وهي عبارة عن كون

الموضوع محمولا وقد يعبر بثبوت المحمول او سلبه وقد يعبر بالايجاب والسلب ومن البين ان بعد ملاحظة الطرفين المرتبطين بعينه
النسبة يحصل معنى صالح للتصديق والتكذيب ولا يحتاج الى شيء اخر الا ان هناك اتحادا يتعلق به الايجاب او السلب الا ان يرجع
الى قضية اخرى كما حسب المتاخرون وهي ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وما ذكره هذا المحقق منطبق على مذهب المتاخرين و
هو مع كونه خلاف البديهة هذا المحقق ليس قائلا به ثم في قول هذا المورد خلل اخر وهو انه فهم ان قول المتاخرين يرجع الى قضية
اخرى ليس الا ركاكة فهم بل هم انما يقولون بالنسبتين ويزعمون ان الربط انما يتم بها وان النسبة التامة انما يتعلق بنسبة بين
وهذا الراي وان كان فاسدا في نفسه الا ان المقصود انهم لا يقولون باشتمال كل قضية على قضية اخرى يكون الموضوع فيها النسبة
بين ما بين المحمول والموضوع نعم يعبرون عن النسبة التامة تارة بالوقوع واللاوقوع وتارة بان النسبة واقعة او ليست بواقعة و
مقصودهم ما ذكرنا فتامل ثم هذا قول عجيب ورأي غريب قد تصدى لتوهين ما عليه هذا المحقق من الحق الصراح ونقض بنيان
ما انبنى من التحقيق الصراح قد لبس الامر واخرق الحق الاكاذيب بصورة التصديق المبين وتلبيع الاباطيل ليسقط مرجها
البرهان المبين بينه بعبارات محتجة واسجاع مزينة معاهنا المتوكل للناظرين والجمهور المحصلين هو ان عقود الهليات المركبة
مشتمل على الوجود والعدم الرابطين سوى النسبة الايجابية التامة في انفسها كلها بخلاف الهليات البسيطة وتفصيل ما قال
في كتابه المسمى بالافق المبين وليست في العقد الهلي البسيط رابطة وراء النسبة الحكمية والمحمول فيه بسيطا هو المقرر او الموجود
ولا يعتبر فيه وجود او عدم رابط اذ لا يقصد وجود المحمول للموضوع بل تحقق الموضوع في نفسه في موجبته وانتفاؤه في ذاته
سالبة فليس هناك الا نسبة واحدة والحكاية بها ليست الا عن ذات الموضوع الواقعية واما العقد الهلي المركب
كقولنا الفلك متحرك فقيه نسبتان احدهما الوجود او العدم الرابط اذ بالبرهان الزم هناك موجود شيء بالشيء او
انتفاء شيء عن شيء فيلحظ الموجود ونسبته الى موضوعه ثم المجموع الى متعلق موضوع الوجود ونسبة اخرى وهي النسبة الحكمية
اللازمة في جميع العقود فان جعل المحمول موضوع الوجود وكان الوجود منسوبا الى المحمول ثم نسب المجموع الى الموضوع بالنسبة الحكمية
فيقال ان وجود هذا المحمول له وان جعل موضوعه الموضوع كان نسب الوجود الى الموضوع ثم يرتبط المحمول بالمجموع بالنسبة الحكمية
فيقال ان وجود الموضوع على صفة كذا وذلك في الموجبات وفي السوالب يلحظ نسبة العدم الى ما يعتبر موضوعا له
ثم ينسب المجموع الى متعلق موضوع العدم فان اعتبر المحمول موضوعا نسب العدم الى المحمول ثم المجموع الى الموضوع بالسلب
النسبة الايجابية فيقال ليس بوجد للموضوع هذا المحمول وان اعتبر موضوعه موضوعا فذلك نسب العدم الى الموضوع ثم

الموضوع ثم يسلب بذلك الربط المحمول السلب تلك النسبة فيقال ليس يوجد الموضوع على صفة كذا وقال احدى فحينئذ
النسبتين جزء منفرد للعقد وهي النسبة الحكمية الرابطة بين حاشيتيه الموضوع والمحمول في اجناس العقود وانواعها على الاطلاق
واما النسبة الاخرى اعني نسبة الوجود الى المحمول او الى الموضوع ونسبة العدم الى احدهما فهي ليست جزء منفرد الا انها متضمنة
في المحمول المدلول عليها او في الموضوع بالمحمول مع تلك النسبة المتعلقة به جزء منفرد للعقد او الموضوع كذلك فاذن قد استبان
لك ان العقد البتي البسيط كما انه بسيط كذلك هو بسيط في نفسه من حيث ان النسبة فيها واحدة والعقد البتي المركب كما انه
مركب فكذلك هو مركب في نفسه لتضمنه نسبتين وقال في موضع اخر بعيد بيان ان اطلاق الوجود الرابطي على معنيين
بالاشتراك اللفظي احدهما هذه النسبة المخصوصة المرعاة في عقود البتي المركب وثانيهما وجود الشيء في نفسه
على ان يعتبر بهذه العبارة وبالجملة الوجود الرابطي بالمعنى الاول مفهوم رابطي غير معقول على الاستقلال ويستحيل ان
ينسلخ عن ذلك الشان ويؤخذ معنى اسميا يستقل بتوجه الالتفات نحوه حتى يصير الوجود المحمول لاستحالة ان يسلخ الشيء
من طباعه وجوهريته نعم ربما يصح ان يؤخذ شيئا غير البتي انتهى ولا يخفى على المتدربين في هذه الصناعة وان لم يبلغوا الموضع
الحاجة ان ما ذكره محض هذيان ينفر عن استماعه الاذان لما فيه من الاختلال بوجوه شتى اما اولا فلان القول باشتمال
البتيات المركبة على نسبة سوى الاخبارية مما يحيله البديهة الغير المكذوبة والفطرة الصادقة المشهود له او لا ينكر ان الانسان
اذا حصل له العلم بالموضوع والمحمول بغير الوجود فهل يحتاج الى نسبة اخرى في الحكم بالاتحاد بينهما لا بل اذا اعتبر الخلط الصحيح الحكاية
عن امر واقعي يحتمل الصدق والكذب ويصلح للتصديق والتكذيب كما في البتيات البسيطة ويحصل التركيب بالغير لا يحتاج الى
مؤنة في امثال هذا فالحق وكلها البتيات بسيطة كانت او مركبة سواسية في الاشتمال على النسبة الرابطة الحاكية وعدم
الاشتمال على ما عداها من النسب فتبصر ولا تخبط واما ثانيا فلان قوله وفي السوالب تلحظ نسبة العدم قول لا يرتضي العاقل
بالتفوه به فضلا عن ان يصدق فان بطلانه اجلى من ان يتنازع فيه الوهم العقل اوليس اذا اخذ العدم في المحمول فصار
المحمول عدم الصفة ثم اذا انتسب الى الموضوع بسلب الايجاب كيف يصير المعنى ليس يوجد للموضوع هذا المحمول بل من
الفطريات الاوائل ان السلب اذا ورد على السلب صار الحاصل الايجاب نعم لو اعتبر في السالبة انضمام الوجود الرابطي
في جانب المحمول ثم تحكم بنسبته الى الموضوع بسلب الايجاب لرجع الحاصل الى ما ذكره واما ثالثا فلانه قد جوز ان يؤخذ في
الموضوع الوجود الرابطي في الموجبة والعدم الرابطي في السالبة فقد صار الموضوع الفلك الموجود له الحركة او الارض المعدوم منه

الحركة ثم نسبة المحمول يصير الحاصل ان الفلك الموجود له الحركة متحرك والارض المعدوم عنه الحركة ليست المتحركة وهذا غير مفيد ولو قيل
ان الماخوذ فيه نفس الوجود والعدم لا وجود المحمول وعدمه نقول ان كان هذا الوجود والعدم في القسمين ما عليه ليس هناك وجود
رابطي والا عدم رابطي ويلزم ان يكون السالبة مقتضية لعدم الموضوع ولا يصدق عنه وجوده وان كان وجود المحمول او عدم
المحمول عنه فقد لزم ان ما الزمنا فافهم واما رابعا فلانه قد سلم ان هذا الوجود الرابطي معنى غير مستقل ولا يصير في لحاظ
ما مستقلا وقد جعله جزء المحمول او الموضوع فقد خرج عن حاله جزء المحمولية او الموضوعية اليس من الضروري عندك وعند من
يصلح لان يخاطب ان المعنى الغير المستقل في اللحاظ الغير الاستقلالي لا يتوجه اليه الذهن قصدا اذ لا يمكن الالتفات اليه
والتوجه قصدا فلا يصلح لان يحكم عليه وبه سواء اخذ بنفسه او مع غيره فافهم واما خامسا فلان انسلاخ الشيء عن
ذاته وذاتياته لا يصلح دليلا على استحالة انسلاخ المعنى الغير المستقل عن عدم الاستقلال الا اذا اثبت كون عدم الاستقلال
ذاتيا او لازما بالكلية وهو في حيز المنع فانه لم يثبت بعد بل دعوى ذاتيته او لزومه بكلا وان يكون مصادرة وهو تحقيق ان شاء الله
على ما هو الحق في جواز صيرورة المعنى الحرفي مستقلا في لحاظ وغير مستقل في لحاظ اخر وعدم جوازها فانتظر واذ قد وعيت ما علمت
علم اليقين ان العقود كلها تتم بالحاشيتين والنسبة الاخبارية الحاكية الثبوتية او السلبية ولا يفرق في ذلك عقد من
عقد ومن زعم غير ذلك فقد قال شططا وعلمت ايضا ان النسبة الحاكية خارجة عن الحاشيتين فلا تلتفت الى ما قال
تلميذ صاحب الافق المبين الصدر الشيرازي في حواشي شرح حكمة الاشراق ان الفرق بين الحمليات البسيطة والمركبة بان
محمول البسيطة متصل بلا رابطة ولا يحتاج الى الرابطة اخرى بخلاف المركبة اما قد وضح لك ان المعنى الحرفي لا يستطيع احد ان يجعله
محكوما به او خبرا واستبان عندك ان النسبة الرابطة يجب خروجها عن الحاشيتين فتذكر والتفصيل في الخلاف الثاني ان ظن
القضية التي جعل المحمول فيها العدم قضية سالبة ونقل عن العلامة القوشجي في بيانه وجهان الاول ان الايجاب يقتضي
وجود الموضوع فلو كانت موجبة لكان الموضوع موجودا وبعده وما بعدا والثاني ان العدم اذا كان محمولا لا يحتاج الى الرابطة
بخلاف ما اذا جعل المحمول شيئا اخر واذا كان العدم محمولا من غير رابطة اخرى يكون المعنى السلب الموضوع عن نفسه فيكون
النسبة سلبية وقد كفينا المؤنة في نقض الثاني واعترض العلامة الدواني على الوجه الاول في الحواشي القديمة بانا اذا اعتبرت
سالبة لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناه سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين هو في العدم الخارجي كذا في العدم الذهني
والعدم المطلق اذا قيد بقيد صالح او كانت القضية موجبة ممكنة واورد على الثاني بان الفطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب

بين سلب الشيء عن نفسه وانتفائه في نفسه كيف لا ويصح تعليل الاول الثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم
في نفسه على ان ذلك بالحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل نقيض الموضوع والعدم رابطة فيصير المآل الى ان
العدم ليس محمولا فلا يتم التقريب وهو بيان كون الشرطية سلبية على تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف البديهة
فانا نعلم بديهة ان اي مفهوم قيس الى مفهوم آخر فللعقل ان يحكم بينهما بسلب او ايجاب والعدم من المفهومات فاذا
قيس الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه وايجابه فتأمل واورد معاصره على كلامه الاول بان قوله اذا اعتبرت سالبة لم
يكن المحمول العدم ممنوع وبيانه لا يجدي به لان سلب الشيء عن نفسه هو معنى الهلية المركبة لا الهلية البسيطة فان معناها سلب
الموضوع في نفسه وكلا منافيه واورد على كلامه الثاني بان ليس مراد العلامة ان معنى زيد معدوم سلب زيد عن
نفسه فانه لا يفهم اصلا بل انما اراد ان معناه سلب الموضوع في نفسه لا سلب شيء عنه وسلبه في نفسه انتفاؤه لانه بعليل
به وبانه ان اراد بقوله اي مفهوم قيس الى مفهوم يصح الحكم بايجابه وسلبه ان الحكم بينهما بذلك بكون الوجود والعدم
بينهما رابطتين فمسلم لكن الكلام في كون العدم محمولا ولا يكون هناك رابطة حتى يكون الهلية البسيطة ولا يكون بينهما
رابطة سوى نسبة بين بين وان اراد انه يصح الحكم بين كل مفهوم من دون جعل الوجود والعدم رابطة فمم
فانه من خصائص خصوص مفهوم الموضوع وخصوص محمول الوجود او العدم واجاب المحقق الدواني عما اورد على اول
كلامه بان كل قضية لا بد فيه من محمول البتة فان لم يكن المحمول المعدوم فشيء آخر يكون محمولا وما قال سلب شيء عن شيء مفاد
الهلية المركبة واما الهلية البسيطة فمعناها سلب الشيء في نفسه ان اراد انه ليس في هذه القضية محمول بل لا يتم نقيض الموضوع
فهو مصادم للضرورة وان اراد ان محموله الوجود في نفسه فهو اعتراف بان المحمول ليس العدم فيفسد التقريب واجاب
عما اورد على كلامه الثاني اما عن الاول فبانه ان اراد بسلب الموضوع في نفسه سلب الوجود في نفسه عن الموضوع فلم يكن
المحمول العدم وان اراد ان السلب متوجه الى الموضوع من دون محمول فهو مصادم للضرورة وعن الثاني بانه من البين
ان المراد ان كل مفهوم اذا نسب الى غيره سواء كان وجودا او عدما او غيرهما باي طريق كان يصح الحكم ايجابا و
هذا لا يقبل المنع لبديهيته هكذا وقع القيل والقال قال صاحب الافق المبين بعد نقله كلام هذا المحقق ثم ما اشد سخافة
ما يتوهم ان العدم اذا اخذ في حيز المحمول كقولنا زيد معدوم لا يتصور انعقاده الا موجبا مفاده ثبوته للموضوع ولو
اعتبر سالبا كان مفاده سلب العدم عنه وهو ضد المقصود ولو ارجع السلب الى ذات الموضوع كان المعنى سلب الموضوع

من نفسه وهو ليس معنى العدم بل هو معنى آخر غيره ولهذا صح تعليله بان نقيضه هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه اقول قد
تحققت ان معنى العدم هو سلب الشيء في ذاته وانتفاؤه في نفسه لا السلب عن نفسه او سلب الوجود عنه فان ذلك من
جزئيات الهلية المركبة او ليس من المستنكرات اما التحصل جعل البسيط مع استنكار ان يتصور ليسية الحقيقة في سنخ ذاتها
مع قطع النظر عن الوجود وسلب الشيء في نفسه من دون اضافته الى ثبوت ذلك الشيء الليس المقابل لتقرر الصادر عن
الجعل هو ليسية الحقيقة في جوهر ذاتها مع عزل النظر عن الوجود وهذا مع ان مجددة الجعل البسيط من امثاله الله لا يستنكرون
ذلك لمصلحتهم ثم ان الوجود هو نفس تحقق الذات لا ثبوت وصف لها والعدم ايضا سلب نفس الذات وانتفاؤها
في نفسها لا سلب مفهوم ما عنها انتهى وهذا الرجل مع شدة اطراده واعجابه بنفسه قد اطنب اطنابا مخبطا واسهب اسهابا
باجيسا وصار كلامه بهذه الاطالة حقيقا بان ينسب الى الحشو ولا يلوم نفسه بما جهل في طوره من اقراره وقد رددنا جليه
الى اسفل السافلين بلا اقرار او لا ترى انه لا يمس كلامه كلام هذا المحقق لانه ما ادعى عدم معقولية ليسية الذات في
نفسه ولا يدعي رجوع هذه الليسية الى سلب الشيء عن نفسه بل محصل كلامه ان هذه الليسية لا يمكن الحكاية عنها بجعل المحمول
العدم كما قد وضح اوليس من الضروري عند المحصلين ومن الفطري عند الراسخين انه لا بد في كل عقد حاك من نسبة حكمية
بين الموضوع والمحمول وهذا المعجب بنفسه ايضا معترف به فاذا اوقع المعدوم محمولا لا بد من اعتبار نسبة بين الموضوع والمحمول
فان كانت ثبوتية كان العقد موجبا ولا يغيره ح خروجه عن جزء الهلية البسيطة وان كانت سلبية لم يفد فيه المطلوب وهذا ما هو
جدير لا يمسه ريب ولا يتطرقه ارتياب وانما يمكن الحكاية عن هذه الليسية بسلب الوجود ح لم يقع العدم محمولا الست من المتوهمين
في ان العقد الحاكي عن الواقع لا بد فيه من الشيئين والنسبة فالموضوع هنا الذات والمحمول اما الشيء هو اما نفس الموضوع
وقد وضح ان القضية سالبة فقد حكم فيها بسلب الشيء عن نفسه وهو غير انتفاء الشيء في نفسه واما الوجود فلم يتحقق حمل العدم
وليس ايضا هناك محمولا بل انما حكم على الذات الليسية فقط وهذه مكابرة فاضحة وسفسطة وسفسطة واهية فان قد بان لك
الحق واتضح عندك ان السالبة الهلية والبسيطة انما هي قضية جعل الوجود فيه محمولا واعتبر بين الموضوع والمحمول الوجود نسبة
سلبية كما ان موجبة الهلية البسيطة عقد جاء فيه المحمول فيه الوجود واعتبر نسبة ايجابية واما اذا جعل المحمول العدم فليس هناك
عقد هلي بسيط بل انما البسيط هو عقد موجب هي مركبة ح فان كان للموضوع وجود بحيث يصح انتزاع العدم المحمول كما اذا حكم
على الموجود الذهني بالعدم الخارجي او بالعكس صدق العقد والا لكما اذا حكم على ذات الممتنع بالعدم كذب بل انما يصدق اذا حكم

اذا حكم بسلب الوجود وكونه بديهيا سيما ثم انكار العقود الموجبة مطلقا او المعادلة في عقد يكون المحمول العدم مع اعتراف صدق
السالبة مما يلوح عليه آثار البطلان اذ ربما يكون للموضوع وجود في ظرف وانتفاء في ظرف فاذا الصدق السالبة يجب صدق
المعدولة لانهما متلازمان عند وجود الموضوع فاعتراف صدق احد المتلازمين وانكار صدق الآخر خلف من القول ربما تحقق
انك قد علمت انه لا يستطيع ان ينكر احد انعقاد الايجاب فيما اذا جعل المحمول العدم بل الصدق في بعض العقود والذي ينبغي
يجب ان يتفحص ان الهلية البسيطة هل يصح هناك جعل العدم محمولا فالحق لا كما قد ثبتت انفاده ولعل من قال ان العدم اذا كان
محمولا يكون العقد سالبيا اراد ان العدم اذا جعل محمولا في اللفظ كان معناه سلب الوجود فالمحمول حقيقة الوجود والسلب النسبة
الرابطة قد غير اللفظ العدم فالعقد سالبة قطعا لا سبيل الى انكاره وهذا هو الذي رمنا بقولنا في اصل الحواشي في بحث
تمايز الاعدام ان امثال زيد معدوم قضية لا يصدق الا سالبة بهكذا ينبغي ان يفهم المقام ان قلت قد بلغ كلامنا الانتهاء
وقد علمت تفصيل الخلافين واستبنت بالحق الصريح في المقامين فلنرجع الى شرح الحاشية فاعلم ان المحشي اراد بقوله في
الحاشية وبهذا ينظر ان يحاكم في الخلافين وحاصل محاكمته في الخلاف الاول ان الهليات البسيطة غير مشتملة على الوجود
الرابطي في مرتبة المحكي عنه ومشتملة عليه في درجة الحكاية فصحيح وان اراد اثباته في درجة المحكي عنه فغلط وقول الثاني بالعكس
فوقوع الخلاف بين الاجلة في هذا الامر مما لا ينبغي وحاصل محاكمته في الخلاف الثاني انه لا شك ان الحكاية في مثل زيد معدوم
حكاية الايجاب والمحكي عنه بانتفاء ذات زيد مثلا فالموجبة والسالبة كلاهما ههنا متحدان مآلا ومصداقا فالقول بالايجاب
صحيح في درجة الحكاية والسلب في درجة المحكي عنه فوقوع النزاع بين الاعلام في ايجابه وسلبه لا يؤول الى كثير طائل
فلا ينبغي ان يقع ولا يظهر حال هاتين المحاكمتين صحة وفسادا الا بتفصيل فاسمع لما يتلى عليك اما المحاكمة الاولى فمبنية على
عدم اشتمال الهلية البسيطة على الوجود او العدم الرابطيين بخلاف المركبة وقد عرفت ان للوجود الرابطي والوجود بنحوه
معنيين احدهما النسبة الايجابية لا الوجود الرابطي الذي اخترعه صاحب الافق المبين اي النسبة المنضمة الى المحمول
او الموضوع سوى الاخبارية الحاكية فانه من شانه وهو احرى بان يكتب على اثباته الاقوال من الكتابة
على الاوراق وثانيهما وجود الشيء في نفسه على انه في محل والاول لا سبيل لاعتباره في درجة المحكي عنه لان النسبة
لا في الحكاية انما السبيل لاعتبار الثاني فنقول مصاديق الهليات المركبة مشتملة عليه دون مصداقات الهليات
البسيطة في الايجاب وقس عليه حال العدم الرابطي في السوالب وتفصيل القول فيه على ما ذكره بعض المتاخرين ان

ان الوجود الربطي بالمعنى الثاني وجوده في نفسه محمول مستقل فقد اتحد مع اضافة عارضة الى متعلق بان هذا الوجود وجود
لكونه من الحقائق الناعتية فهو ايضا مستقل في نفسه قد عرض له معنى غير مستقل كالاسماء اللازمة للاضافة ولما كان
مصاديق الهليات المركبة الموضوع القائم به صفة هي حقيقة ناعتية مغايرة للموجود فلها وجود في نفسها منتسب الى
الموضوع المتصف بانه له وفيه لاقتضاء الناعتية ذلك وهذا الوجود قد يوصف به موضوعه وهو الصفة فبهذا الاعتبار
يقال له العرض فيقال البياض مثلا عارض وموجود للجسم وقد يوصف به متعلق موضوعه الذي هو موضوع الصفة
فيقال بهذا الاعتبار الاتصاف فيقال الجسم متصف بالبياض وموجود له البياض وهذا بخلاف الهليات البسيطة
او مصاديقها نفس وجود ذوات الموضوعات وانه ليس للوجود وجود وخلاصته ان وجود الوجود في نفسه منتسب الى موضوعه
بانه له وفيه فاذن قد بان ان في مصاديق الهليات المركبة وجودا رابطيا دون مصاديق البسيطة وهو لا ينافي ان الوجود
المصدري وان لم يكونوا قائلين بالوجود الحقيقي وحملوا على ما قرر قول الشيخ وجود الاعراض في انفسها هو وجودها
في موضوعاتها على ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لسائرها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودا واستغنائه
الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون
البياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وبخلاف غيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجوده
لنفسه انتهى وفي هذا كلام قد فصلته في بعض الكتب المنطقية هذا ثم انهم ان ارادوا باشتمال الهليات المركبة ان
ارادوا ان الوجود الرابطي بالتفسير المذكور موجود في مصاديق الهليات المركبة فظاهر انه ليس كذلك لان الوجود
معنى انتزاعي وان ارادوا ان مصاديق الهليات المركبة صالحة لانتزاع الوجود الرابطي فظاهر انه لا يصح انتزاع الوجود
الخارجي من مصاديق الهليات المركبة التي مبادي محمولاتها انتزاعية فلا يصح ان يقال الوجود الخارجي للفوقية في نفسها
هو وجودها في موضوعها اذ ليس للفوقية وجود كما قلتم في الوجود وان ارادوا الوجود الاعم سواء كان بنفسه او بمنشأ
فنسلم ان مصاديق الهليات المركبة مشتملة عليه بمعنى انها مصححة لانتزاع هذا الوجود ولكن مصاديق الهليات البسيطة ايضا
كذلك لان الوجود من الكليات المتكررة فكما ان وجود الفوقية في نفسها هو وجودها في الموضوع لكونه مصححا لانتزاعها
كذلك وجود الوجود في نفسه هو وجوده في موضوعه لكونه مصححا لانتزاعه ثم تحقيق المقام ان المعتبر الوجود الذي هو الموجودية
التي هي منشأ الآثار وهو الوجود الحقيقي وفيه احتمالان الاول انه نفس الماهيات المتقررة او امر زائد فعلى الاول الفرق

الفرق بان مصداق الهليات البسيطة نفس الهية المتقررة بخلاف مصداق الهليات المركبة فان المصداق هناك
الموضوع مع صفة اخرى انضمامية او انتزاعية فمصداقها بسيط ومصداق المركبة تركب في الصفة لكونها حقيقة باعتبار
منتسبة بنفسها الى الموضوع فهي وجود في نفسه باعتبار كونه منشأ للآثار ووجود رابطي باعتبار انها منتسبة الى
الموضوع وعلى الثاني فالفرق بان مصداق الهليات البسيطة الموضوع والصفة مع امر موجودية الصفة للموصوف
وهذا الامر وجود للصفة في نفسها او نفس موجودية الصفة وهو بعينه منتسب الى الموضوع مع امر به الموجودية ومصداق
الهليات المركبة الموضوع فانها انه باب الموجودية كذلك بانه لا انتساب اذ ليس في مصداق الهلية البسيطة سوى وجود
الموضوع الذي هو بمنزلة الصفة في المركبة وليس وجود اخر هذا الوجود ومغاير له حتى يكون وجوده في نفسه هو وجوده للموصوف
فان موجودية الوجود بنفسه وموجودية سائر الاشياء الاخر بالوجود واذا عرفت هذا فنقول كلام المحشي ظاهر في
ان مصداق البسيطة موجودية الشيء وتقرره في نفسه وبطلانه في نفسه ومصداق المركبة موجودية الصفة للموصوف و
كلام صاحب الافق المبين نص فيه وهذا لا يكاد يصح مع القول بزيادة الوجود كما علمت فكذا ينبغي ان يفهم المقام
واما المحاكمة الثانية فيرجع ان مصداق قولنا زيد معدوم وهو موجبة وزيد ليس بموجود وهو سالبة واحد وهو بطلانه
في نفسه وهذا باطل مطلقا فان الحكم في الموجبة بثبوت المعدومية لزيد ولا يصح هذه الحكاية اذ لا او لكان هناك ثبوت
المحمول فكيف يصح بطلانه محكيا لهذه الحكاية ولو جاز كون المحكي عنه في الموجبة هو بعينه المحكي عنه في السالبة لما كان الربط
الايجابي مطابقه مقتضيا لوجود الموضوع بل الحق ان زيد معدوم حين كونه موجبة حاك عن زيد بوجوده وحيث يصح
انتزاع العدم فالكان وجوده لا ينافي انتزاع العدم صدق بان يكون العدم في طرف والوجود في طرف اخر والا كذب
واما السالبة فمصداقها كما قال انتفاؤه في نفسه فتدبر وتفهم ففيه نوع من الاطناب لان المقام كان من مزال الاقدام
ومضال الافهام والله الهادي الى الصواب وبه الاعانة في كل باب قوله ثم القدم مطلقا ليس من الامور العامة
اي بمعنى سواء كان القدم ذاتيا او زمانيا مختص بجناب الباري عز وجل واراد بالقدم الزماني كون الشيء غير مسبوق
بالعدم في حاق الواقع وهذا ملزوم عند المتكلمين لاستمراره في الزمان المتوهم الغير المتناهي وعند الحكماء واوائله لا وسيظهر
انشاء الله تعالى تحقيقه هنالك اما اختصاص القدم الذاتي بجناب الباري فلانه مساوق للوجوب ليس ممكن فيه قدم اما
اختصاص الزماني فلان العالم حادث زماني عند جميع الملل والنحل الا شرذمة لا يعتد بهم قوله ومن اثبت الصفات

الزائدة الى آخره لما يتوهم وروده من ان التقدم شامل للصفات عند من يقول بها وهي اعراض فقد شمل القدم
بعض الموجود من الواجب والعرض فاجاب بان من يقول بالصفات الزائدة لا يقول بعرضيتها لان العرض قسم
الحادث ومن ههنا بان لك ان جواب المحشي عن النقض الوارد على تعريف الامور العامة بالصفات السبع لانهم
على مذهب المتكلمين والمحشي غلط واخذ العرض في تعريف المتكلمين للامور العامة اصطلاح الفلاسفة وحكم بوجود الصفات
الزائدة ومن ههنا يظهر ان المراد بالعرض في التعريف المذكور ما هو اصطلاح المتكلمين وهذا يناقض بحسب الظاهر فتدبر قوله
فيه ان المراد بقوله موضع ما تقابله الى آخره قد كان ورد لفظ الموجودات بدل المفهومات في كلام القوشجي فاورد عليه
المحقق الدواني بانه ان اريد بالتقابل التقابل الاصطلاحي المنحصر في الاربعة فيخرج الوجوب والامكان اذ لا تقابل بينهما
بقسم من الاقسام الاربعة وان اريد به مطلق المباينة يدخل جميع الامور الخاصة في الامور العامة لان مباينا مطلقا
المباينة وتعلق بكل منها غرض مناقض على المباينة وتعلق بكل منها غرض علمي لكونها من مقاصد الفن واجاب
بان المراد التناول مع مقابل واحد كما يدل عليه قوله ويتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي ولما كان هذه التوجيه
موجودة ههنا اي في التعريف المذكور في الشرح حمل عليه ... في الحاشية المراد بالتقابل تقابل اعتبر في العرف وهو اعم
من المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاربعة واخص من مطلق المباينة فلا يشكل بالوجوب والامكان والامتناع وحيث
التقابل بالمعنى الاصطلاحي فان بينهما تقابلا عرفا وان لم يكن اصطلاحا ولا بالاحوال المختصة بكل من الثلثة والاحوال
المختصة بالآخرين بتلك فانها وان كان بينها مطلق المباينة والمنافاة لكن لم يعتبر فيه تقابل لا عرفا ولا اصطلاحا والعلة
فقصد ههنا دفع ايراد المحقق الدواني بابداء شق ثالث لكن ورود هذا الايراد على ظاهر هذا التعريف غير ظاهر لعدم ظهور
شمول الاحوال المختصة بقسيم قسم للمشتقات والظاهر انه لم يحمل التشنيع على معناها بل ببيان اقل ما يتحقق فيه التقابل
او المراد التكرير المحض ثم انه لم يبين التقابل العرفي ما هو ولعله اراد به في العرف مقابلا بان يذكر احدهما في مقابلة
الآخر كالقوة والوجود والعدم والتقدم والمعية والتاخر والوجوب والامكان والامتناع وهكذا او اراد بالامكن
اجتماعهما في محل ذاتا وبالعارض لهما وهذا المعنى اعم من التقابل الاصطلاحي فان المعتبر فيه عدم الاجتماع بالذات
واخص من التباين فانه عدم الاجتماع في الصدق مواطاة لكن الاول تجدد شانه ولا بد من معنى يوجب ذكر احدهما في
مقابلة الآخر في بعض الصور دون بعض آخر والا يصير تحكما والذكر في المقابلة انما يكون بعد تحقق المقابلة والكلام

والكلام في نقض التقابل والثاني تحديث ان الاحوال المختصة بقسم قسم انما فيه تقابل عرفي بهذا المعنى ثم اورد بناء على اتحاد
التشبيه على معناه خروج الامكان فانه مع الوجوب لا يتناول الممتنع ومع الامتناع لا يتناول الواجب وان اعتبر كل اثنين
مقابلا واحدا فليس الغرض الحلي متعلقا به كذا في الحاشية واعتبار اثنين متقابلا واحدا انما باخذ المفهوم المردد بينهما واما
باخذ معنى واحد شامل لهما ايضا والتقابل بين الوجوب المطلق والوجوب بالغير ومن الامكان وكذا من الامتناع
المطلق والامتناع بالغير وبينه فيلزم خروجه كذا في الحاشية الاخرى ثم ان النقض لا يختص بالامكان بل الحدوث والتقدم
والتاخر والعلة والمعلول كلها غير شامل لجميع المفهومات مع مقابله الواحد فلا ينفع الجواب بان الامر العام هو الامكان
العام وهو وحده شامل لجميع المفهومات وانما يبحث عن الامكان الخاص لانه بمنزلة نوع منه ثم اعلم انه قد وقع في عبارات اكثر
المحققين كالشارح المحقق قدس سره في حواشي شرح حكمة العين والعلامة القوشجي لفظ الموجودات بدل المفهومات وقال الشارح
المحقق في صدر المرصد الخامس ما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان
والوجوب اورد مباحثهما في الامور العامة وهذا ايضا يدل على ان الشمول على التقابل المعتبر في الامر العام انما هو للموجودات
فالظاهر ان المراد بالمفهومات هنا الموجودات فح لا نقض وقد اعترف المحشي ايضا بذلك في صدر ذلك المرصد حيث قال لما
عدل الشارح عن التعريف المشهور الذي اورده المصنف في صدر هذا الموقف وجعل العلة من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل
التقابل لان هذا التعريف اعم من التعريف المشهور ولا يلزم عليه ان يكون بعض المباحث طفيليا ومن البين انه ليس مقصود
الشارح والمحشي اختيار تعريف اخر غير المذكورين كما لا يخفى فالظاهر ان المراد في التعريف الثاني الشمول لجميع الموجودات فان قلت
على هذا ايضا يبقى النقض بالتقدم والتاخر والمعية فان التقدم مع التاخر لا يتناول المع المحض ومع المعية المتاخر مع المعية التقدم
المحض قلت لعل المعية المعدودة من الامور العامة المعية المطلقة المشتركة بين الاقسام وهي وحدها شاملة لكل موجود لان
ما من موجود الا وهو علة او معلول قطعا وكذا التقدم مع التاخر لان كل موجود اما متقدم لواحد من المتقدمات او متاخر لان
ان الواجب متقدم وما عداه من الموجودات متاخر الا ان هذا انما يتم اذا كان التقدم والتاخر معنى واحدا مشتركا بين المعاني
الخمسة واما اذا كان لفظ التقدم مشتركا لفظيا بين معان مختلفة فليس هناك معنى مطلق مشترك كما يكون من الامور العامة
بل يجب ان يقال ان بعض معنى التقدم والتاخر كالطبعي والشرفي منها والزماني على مذهب المتكلمين تتناول مع المقابل جميع
الموجودات والعلي والرتبي لا تتناول فافهم ثم في هذا التعريف يدخل ما يكون مختصا بالقسم الواحد ويكون مع مقابله شاملا لجميع

الموجودات كالوجوب والتقدم بخلاف التعريف الاول وايضا يخرج منه ما يكون شاملا للثلثة او الاثنين ولم يتعلق
به غرض علمي من هذا التعريف بخلاف التعريف الاول فاحد التعريفين مختل كما مرت الاشارة اليه واما نحن فنقول باختلال
هذا التعريف لان القوم من اخرهم مصرحون بانه لابد في الامر العام من الشركة بين الثلثة او الاثنين فلان في الشامل على
التقابل الشامل للمفهوم المردد فقد كل واحد امرا عاما لا يخلو من مسامحة فعليه شئ ايضا ولم يثبت اجماعهم على التعريف
الاول بل المنقول في الكتب الكلامية كلا التعريفين الا ان الاول اشهر والثاني مشهور والمسامحة فيه الا انه بعيد
من المفهوم اللغوي والاصطلاح لا مساغ فيه قوله فيه اشارة الى ان الامور العامة محمولات تلك المسائل اذ لا نظير
وجه لهذه الاشارة سوى ما يتوهم من انه لما قال فيه اوردوا كلا من الامور العامة في اوايلها ولم يبق الا الامور
العامة فلا بد لها من باب فقد علم ان الامور العامة والامور الخاصة من سلك واحد والامور الخاصة محمولات المسايل
فالامور العامة كذلك وهذا الوجه سخيف لان الامور الخاصة كما انها محمولات في بعض المسايل كذلك هي موضوعات
في بعض اخرى فلا يلزم من الشركة اتحاد الموضوعية والله لا يفهم من المثلثة المستلزم في جميع الاحوال بل قصارى الامر التشبيه
في وضع باب لها قوله لان الحمل المعتبر في المسايل الخ هذا هو المشهور فيما بين المتاخرين وقد صرح الشارح المحقق في حواشي
شرح المطالع لكن الشيخ صرح في طبيعيات الشفاء ان الاعراض الذاتية المبحوث عنها قد يكون صورا وقد يكون اعراضا
وقد يكون امورا مشتقة منها فقد يكون الحمل المقصود في المسايل الحمل بالاشتقاق ايضا وهذا هو الحق فان الحمل بالاشتقاق
ايضا يصلح لتعلق التصديق قوله ولا يخفى انه حتى يكون موضوع فن الامور العامة الخ قال في حاشيته ليس المقصود منه
الا ان مرادفه جايز لا باس به وقد تشنع عليه كل من نظر في كلامه هذا فان الموضوع انما يثبت اعراضه الذاتية او النوعية او غير
او الاعراض او الانواع فالموضوع يجب ان يكون موضوعا مسلما ولو جعل محمولا لكان مطلوبا بالاثبات لغيره فلم يبق الموضوع
موضوعا ويمكن الاعتذار عنه بان الموضوعات اذا كانت متكثرة ويكون كل عارضا لغيره من الموضوعات فلا يضيع
محمول المسايل لكونه عرضا ذاتيا وهذا كما في موضوع المنطق فان بعض المعقولات الثانية اعراض ذاتية لبعض فيكون محمولا
كما يقع موضوعا في المسايل كذلك ههنا الاحتياج امر عام وعارض لامر عام اخر كالممكن فيقع محمولا كالوجود فانه امر عام وعارض
لامر عام اخر كالكلي الطبيعي فيقع محمولا في مسئلة كون الكلي الطبيعي موجودا وكذا في صح ان يقع موضوعات هذا الفن
محمولات المسايل وان لم يكن المحمولية من حيث الموضوعية فالحاصل من الاتحاد ان الامور العامة في البحث كالامور

كالامور الخاصة فالامور العامة محمولات المسائل كالامور الخاصة فلا بد من كونها مشتقات لان الحمل المعتبر في المسائل
هو الحمل بالمواطاة هذا غاية التوجيه ويرد عليه ما سبق واستصعب البعض هذا الايراد وركب شطط التجوز وقال ليس
المراد بمحمولات المسائل ان هناك مسائل وقد وقعت الامور العامة محمولات بل المراد به الاعراض الذاتية فان من
شانها ان تقع محمولات فالحاصل ان الامور العامة اعراض ذاتية لموضوع العلم الالهي وارادة العرض الذاتي من لفظ
المحمول المضاف الى المسائل بعيدة جدا فان لفظ المسائل قرينة صارفة عنه لكن يلايمه ما قال في الحاشية هذا الفن
يسمى بالعلم الكلي والفلسفة الاولى وهو من فنون ما بعد الطبيعة وقد يقرر ان موضوعات المسائل قد يكون اعراضا ذاتية
لموضوع العلم وموضوعات فن الامور العامة من هذا القبيل فانها اعراض ذاتية لموضوع علم ما بعد الطبيعة اي الموجود بما هو
موجود وكذا السماع الطبيعي الذي من فنون الطبيعي موضوعات مسائله من الزمان والمكان والجهة ونظائرها اعراض
ذاتية لموضوع العلم الطبيعي اي الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي ولعله اراد بقوله من حيث هو جسم طبيعي من حيث هو
ذو طبيعة وليست هذه الحيثية اطلاقية ثم موضوعات هذا الفن اي الامور العامة ومنها المعدوم وهو ليس عرضا ذاتيا لموضوع
العلم بل نقيضه وفي السماع الطبيعي ليس موضوع جميع مسائله عرضا ذاتيا للموضوع بل من المسائل ما موضوعه نفس الجسم فافهم
وقيل في توجيه كلام المحشي ان المراد بالمسائل مسائل العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود فالذي لزم هو كون موضوع فن
محمول مسائل فن الآخر وهو غير محال وانما المحال وقوع موضوع فن محمول مسائل ذلك الفن وهو غير لازم وانت خبير بما فيه من
الاختلال فان فن الامور العامة بعض من العلم الاعلى فمسائلها هي مسائل العلم الاعلى بعينه فموضوعات هذا الفن موضوعات
مسائل العلم الاعلى فتامل قوله والحق ان المبادي والمشتقات كلها امور عامة وهذا لان المبادي اعراض ذاتية نظرية
كالمشتقات فلا بد من فنون الحكمة والكلام يبحث عنها فيه ولا يصلح لذلك الا فن الامور العامة فلا بد من ادخالها في
الامور العامة قوله لان المتبادر من التناول الاخذ صريحا او ضمنا مطلق الحمل اي الامر الدائر بين الحمل بالمواطاة
والحمل بالاشتقاق والا فليس هنا حمل مطلق يكون الحملان فردين لان لفظ الحمل مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي
فافهم قوله وما يبحث عنه يحتمل الامرين اي المبحوث عنه في بعض المسائل هو المشتق وفي البعض المبدا فالمبحوث
عنه في هذا البعض يحتمل الامرين اما ان يأول المبدا بالمشتق بالمجاز الشايع او يترك على ظاهره لا كقولهم الوجود
زايد او عين او مشترك او مختلف والظ هو الترك على الظ لان المحمول الثابت للمشتق انما هو لاجل اشتماله على المبدا

والخلاف فيه ايضا بالنظر الى الخلاف في المبدا وعبارة البعض يدل على الثاني فانهم جعلوا المشتق موضوع المسئلة واذ لو المبدأ
بالمشتق كما ذهب اليه المحقق الدواني تغيرا والتاويل بان يجعل ما هو المفهوم من المشتق مبدا في المسئلة كما يأول قولهم الوجود
زايد في الممكن بان الممكن موجود بوجود زايد فبعيد لا يلتفت اليه لكن ارادة المشتق من المبدا لايكاد يصح في بعض
المسائل التي تعنونهم الامكان علة الحاجة او الحدوث والوجود وقيامه بالماهية من حيث هي فتامل قوله كانه اراد تحصيل
آه لان معرفة المعروض بعد معرفة العارض على الكمال فلها دخل ما في معرفة العارض فالاولى ان يذكر تقسيم المعلوم الى
معروضات من الامور العامة وهذا القدر انما يفيد بنفس التقسيم واما اختيار طائفة مخصوصة فلانها اكثر دورا على
الالسنة في هذا الفن وقال عنه في الحاشية اشارة الى ان في عبارة الشرح الوجوب بمعنى الاولوية واضافة التقسيم الى المعلومات
اضافة الى الاقسام لا الى المقسم قوله اي موضوعاتها اي التفسيرية لا الى الجارة انتهى وفيه دفع لما يرد على الشارح من ذكر
لا يفيد الوجوب ولما يرد وان التقسيم انما يكون الى الاقسام دون الافراد فلا يصح قوله تقسيم المعلومات الى الاقسام والموضوعات تفسير
وذكر المقسم متروك اي تقسيم المعلوم الى المعلومات التي هي الموضوعات للامور العامة وهذا انما يصح اذا لم يكن الى
الجارة داخلة على الموضوعات ويكون اي التفسير مقدرا كما قال لكن النسخ التي توجد ليس فيها اي التفسير بل الى
الجارة فالاولى الصواب ان يقال تعريفات المعلومات جنسية والجنسية باطلة وقيل هنا تقسيمات متعددة لاقسام
المعلوم كالثابت والممكن والحادث والموجود الذهني والى هي نحو يصح قوله من غير تكلف اذ يقسم كل واحد من المعلومات
الى اقسامه التي هي الموضوعات قوله فان عدم الممكن سابق على وجوده آه في الحاشية العدم متقدم على جميع الممكنات
بحسب الذات فقط وفي بعضها بحسب الزمان ايضا عند الفلاسفة وفي جميعها بحسب الزمان ايضا عند الفلاسفة وفي جميعها بحسب
الزمان فقط عند المتكلمين لان العالم عندهم حادث والحدوث عندهم منحصر في الزماني انتهى اراد بالممكنات ما سوى صفات
الباري عز وجل والمتكلمون ينكرون الحدوث الذاتي وتقدم العدم بالذات والمحشي قد قرر في مقام مذهب الفلاسفة في الحدوث
الذاتي بما لا مزيد عليه فانتظره قوله بان يكون الغير واسطة في العروض تفصيل المقام ان من الضروريات ان من الاشياء
ما له ذوات متقررة في الاعيان يترتب عليها آثارها ويظهر منها احكامها ومن الاشياء ما ليس له ذوات متقررة في الاعيان
الا انه يترتب عليها احكامها ولها علاقة بالذات المتقررة فينتزع منها العقل ويصفها بها ومنها ما لا ذات له ولا احكام له ومن
البين ان بين القبيلة الاخيرة والقبيلة الثانية فرقا فان القبيلة الاخيرة من الاختراعيات بخلاف الثانية فانها من المتعقلات

التي هي معروضات الامور العامة م

وموضوع الامور العامة في الاقسام الاولية للمعلوم

الواقعيات فلا بد لها من نحو وجود واقعية لان الموجود هو مبدأ الآثار ولما لم يكن لها وجود بالذات فلها وجود بالعرض تبعية الحاشية
فالشيء موجود بالذات والموجودية موجودة بهذه الاشياء وقيده وقيامها به هو المعنى بالواسطة في العرض قال بعض ساداة
اهل التدقيق ان من الاشياء ما يوجد بوجود قائم به ومنها ما يوجد من دون قيام الوجود بل الوجود قائم بشيء ويكون شيء
الاخر موجودا به كما يقول بعض الفلاسفة في الموجودات الامكانية كافة ان الوجود جزئي حقيقي قائم بنفسه واجب بالذات
فالواجب موجود بوجود هو نفسه والممكن موجود بذلك الوجود فيكون الشيء موجودا بالوجود حاصل بغيره هو المعنى بالتبعية
في الوجود فالموجود بوجود حاصل له هو الموجود بالذات فان كان قائما بغيره فهو العرض والموجود بوجود حاصل لغيره
هو الحال والسلوب خارجة لكونها غير موجودة لا بوجود حاصل لها ولا بوجود حاصل لغيرها وانت لا يخفى عليك ان
الوجود الحاصل لشيء لا يكفي في موجودية الاشياء كلها بل لا بد من علاقة بين الشيء الموجود بوجود حاصل له وبين الاخر
الموجود بوجود حاصل للاول ولا يظهر علاقة الا صحة انتزاع الثاني من الاول فيرجع الحاصل الى ان مناط الموجودية حصول
الوجود او ما به الوجود او الامر المتعلق بهذه العلاقة ثم هذا الموجود بالوجود الحاصل لغيره اما له ذات متقررة كما في الموجود
بالوجود الحاصل له كما يقول تلك الفلاسفة في الممكنات كافة فلم يكن بين الحال والعرض فرق في التقرر والمعاينة
له ذات متقررة بالذات بل الموجودية كتحرك جالس السفينة فيرجع الى ما قال المحشي ان الوجود له بالعرض ولم يبق في المعنى فرق
ويبقى الكلام في خروج السلوب الثابتة كما يبقى على تقرير المحشي ثم مثل هذا يمكن القول به في كل ما فيه واسطة في العروض
فالمتحرك ما يحصل له الحركة او المتعلق والسفينة متحركة بحركة قائمة بها والجالس متحرك بحركة حاصلة لغيره فالموصوف بالعرض يمكن
فيه ان يقال انما يحمل عليه المشتق لقيام الصفة بغيره فافهم قوله او نقول ان يقولوا الان هيهنا سلب قال في الحاشية فلا يكون
لها تحقق بتعا للغير وانما لم يخرج عن تعريف الحال بقوله صفة اخرج بقوله ولا معدوم لشيوع اطلاق الصفة عليها انتهى ثم
هذا انما يتم في السلوب البسيطة واما في السلوب الثابتة فقيامها قيام السلب لا سلب القيام فهي امور منتزعة من
الموصوف كالصفات الثبوتية فهي موجودة بتبعية الموصوف بمعنى الواسطة في العروض او نقول انها موجودة بوجود حاصل
لغيره ولا مخلص الا بالتزام كونها احوالا فتدبر قوله مع ان ذلك ليس مقام التعريف فلا نقض بعدم المانعية وهذا
عجيب فان المقام وان لم يكن مقام التعريف لكن المقام مقام التقسيم ولا بد فيه من تمايز الاقسام فيه فلا بد في كل قسم
ما يميزه من غيره عن افراد قسم اخر ويكون بحيث يمكن ان يؤخذ تعريف كل قسم منه فافهم قوله ان الوجود عندهم حال الخ

ان الموجود حال فله وجود بالعرض بواسطة الهيئة الموجودة فوجود الهيئة عارض لنفسه فالوجود والعارض ذاتاً لنفسه من دون
تغاير او غيره ولو بالاعتبار بان يكون هذا حصة اخرى غير العارضة للهيئة وعلى الثاني لا يبقى الواسطة واسطة في العروض لان العارض
فيهما لا يكون متعدداً الا اي بالذات والا بالاعتبار فان الاتصاف فيهما على سبيل المجاز كما صرح به كذا في الحاشية متعلق الاول
فيلزم عروض الشيء لنفسه وقوله فان الاتصاف فيها على سبيل المجاز قد صرح عليه المحقق الدواني وغيره وتعصب عليه الوالد السيدي
بالاطناب بما ليس في ذكره كثير طائل والحق ان الاتصاف بالعرض قد تترتب عليه آثار الاتصاف كما تترتب على الاتصاف بالذات
كما يشاهد في حركات الكواكب فانه تترتب عليها التي تكون بواسطة الفلك ما للحركة بنفسها فالقائلون بالمجازية ان ارادوا
هذا فلا يصغى اليه فضلاً عن ان يكون مكابرة وان ارادوا ايمان التراكيب الموضوع في اللغة لهذا الاتصاف فلا نزاع لنا فيه ولعل عشي
ان يكون نفاداً واستصعب لبعضهم هذا الايراد وقال والذي لا بد للحالية هو الانتزاع كما يكون منتزعاً من الموجود يكون حالاً والوجود
ايضاً منتزع من الموجود فهو حال واما الموجودية ولو بالعرض فغير لازم لا يظهر من كلامهم ولو قيل قال المص بالتحقق بالتبع وان هو
الا الوجود بواسطة الغير قيل هذا احسان من قبل المص وليس في كلامهم لفظ التحقق بالتبع كما قيل او لفظ التحقق بالتبع اريد به صحة
الانتزاع وهو شايع كما هو الظاهر من كلام المورد وانت لا يذهب عليك انه لا يسقط الاعتراض بعد لانه قد سلم انه لا بد في الحال
من صحة الانتزاع والانتزاع انما يحقق ما اذا ترتب عليه بعض الآثار مع قطع النظر عن وجوده الذهني فهذا التحقق اما بالذات
وهو كما ترى او بالعرض بواسطة المنشا وهو المطلوب والوجود لما كان انتزاعياً لا بد له ايضاً من تحقق بالعرض ومن ههنا علم ان
هذا الاشكال غير مختص بقائل الحال بل يرد على هذا التقرير على الكل ومن ههنا سقط ما قيل ان الحال الوجود المطلق وهو التابع في
التحقق للهيئة الموجودة فهو موصوف بوجودها بالعرض ومع حصته فعارضة فالمحكوم عروض حصته والا بمن كما سيعرف المحشي واما حصة
الوجود العارضة للهيئة المختصة بها فليس بحال حتى يلزم الخلف وذلك لان الحصة انتزاعية وليست كاعيان العنوان فلا بد لها
من تحقق وواقعية ما فيلزم الخلف مع انه قد سلم القائل ان مناط الحالية على صحة الانتزاع في المطلق والحصة سواء قال بعض
مساواته اهل التدقيق ان ليس ههنا عروض اصلاً بالذات ولا بالواسطة فانك قد عرفت ان الموجودية بالتبع عبارة عن
موجودية شيء لوجود وحاصل لمتعلقه فالوجود موجود بالوجود والحاصل لكنه هو نفسه لا لعروض اخر له حتى يلزم عروض الشيء لنفسه
ولك ان تقول في الجواب ان استحالة عروض الشيء لنفسه انما هي اذا كان عروضاً بالذات واما اذا كان عروضاً بالعرض فلا نسلم انه
فيه فتأمل تم. قوله اشارة الى ان هذا القيد وقوله ان الغرض الاصلي من هذا القيد بيان الواقع ولا الاحتراز عن صفة المعدوم

المعدوم والكان حاصلا في ضمن لان في قوله معدومة كفاية فان صفات المعدوم معدومة عندهم ولم يروا انه لو كان الاخراج
يلغو لان القيد الاخير كاف في الاخراج فان القيد الاول نحو ابل الاخير يلغوا لم اذ لم يكن له فائدة سوى هذا الاخراج وليس الامر
هنالك وجه الاشارة لما علل الاخراج بكون صفات المعدوم معدومة علم ان قوله معدومة كان فاصلا قوله لان
يدل على امتناع قيام العرض اه الذي قيل في امتناع قيام العرض بالعرض ان القيام عبارة عن التحيز بالتبع ولا بد فيما بالتبع
ما بالذات فلا بد ان يكون محله متحيزا بالذات وهذا لا يدل على امتناع قيام الحال بالحال فان الحال ليست متحيزة بالتبع وما فعل
انه ح يكفي المقدمة الاولى فقيد انه ليس القيام مطلقا عندهم عبارة عن التحيز بالتبع الا ترى ان صفات الباري
قيامها بل قيام العرض عندهم عبارة عن التحيز بالتبع ووجه اخر لهم ان جاز قيام العرض بالعرض يلزم التسلسل وهذا ايضا غير
جار في قيام الحال بالحال لان تسلسل الموجودات محال دون تسلسل الاحوال ثم ضعف الوجهين ظاهر لكن الكلام هنا
في انهما بعد تمامهما يدلان على امتناع قيام الحال بالحال فافهم قوله لو بنى الاعتراض على المعنى المتبادر ح يعني انه لو كان
غرض المعترض الاعتراض على المعنى المتبادر من التعريف وهو ان يكون صفة للموجود ولا يكون صفة للمعدوم نظرا الى
اللام وكان مبناه على ان التعريف على كل مذهب لم يندفع بما ذكره ويبقى على مذهب من يعترف بثبوت المعدومات
واتصافها بالاحوال هذا على نسخة الواو الواصلة واما على نسخة او الفاصلة فالمعنى انه لا يندفع اذا كان غرضه الاعتراض
على المعنى المتبادر بالجواب وان كان غرضه الاعتراض على كل مذهب فلا يندفع بقوله وانما هذا على مذهب من قال اه
وهذا الكلام خارج عن قانون التوجيه والمناظرة فان هذا الجواب جواب ببيان ما اريد بقوله ح كلام المورد الى ان
غرضه الاعتراض على المعنى المتبادر وان لم يكن مرادك مع ان في كونه متبادرا نظر لانه ليس اللام الاختصاص بمعنى
انه لا يوجد في الغير بل المراد في قولهم اللام الاختصاص ان له قوة خصوصية به قوله يفهم منه ان التحقق عندهم ح اعلم انهم
قالوا الموجود مبدء الآثار فالشيء المتقرر الذي لا يترتب عليه الآثار معدوم والفلاسفة القائلون بالوجود الذهني القائم بالاذهان
ايضا معترفون بترتب الآثار فالوجود القائم بالذهن ان ثبت فهو داخل في الوجود واورد ان التقرر قد ينفك عن ترتب
الآثار فالتقرر عندهم اعم من التقرر من حيث ترتب الآثار والتقرر الذي لا يكون مبدء لترتب الآثار واوردوا ان الممكنات
كلها ثابتة قائمة بانفسها من دون ان يترتب عليها آثارها والتقرر والثبوت والتحقق عندهم الفاظ مترادفة والكون
والوجود مترادفان لكن لما كان الثبوت قد يطلق على النسبة الايجابية بخلاف التقرر والتحقق وكذلك الوجود قد يطلق على

النسبة الايجابية ايضا بخلاف الكون فحاصله ان المراد من الثابت المتحقق والموجود بالكاين تعريفا لفظيا وحينئذ يندفع ما قيل
من انه ان اريد بالكون ما هو المتعارف فالكون الثبوت فالكاين يصدق على المعدومات الثابتة وان كان المراد منه الوجود
فالتعريف دوري واضحا لكون التعريف لفظيا انما يصح اذا اشتهر اعرفية الكون من الوجود وكذا ان اريد بالتحقق ما هو المتعارف
وهو الوجود فلا يصدق المتحقق على المعدومات الثابتة وان اريد الثبوت الاعم من الوجود فالتعريف دوري وكونه لفظيا
يتوقف على اعرفية التحقق من الثبوت والعدم في حيز المنع فان قلت فهل يبقى بين القائلين والمنكرين نزاع قلت نعم النزاع
في انه هل يصح ان يتقرر ماهية من دون ان يترتب عليها الآثار منفكا عن مبدء الآثار في خارج المشاعر قائمة بانفسها ام لا فالصوفية
الكرام من اهل السنة والمعتزلة ذهبوا الى الاول والاشعرية من اهل السنة والفلاسفة الى الثاني لكن الفلاسفة اخترعوا انحاء
اخر من مبدء الآثار قائما بالذهن وتخيلوا في مضايق تشبثه وتقوله كالجاري في الصحاري كما سنقف عليه ان شاء الله تعالى
قوله وعلى الثاني اي حال الكون يعني فيه اي ما التحقق يعني الوجود بالعرض يحدد حده الوجود بالذات في ترتب الآثار
ودونه صفات لمنا شيئها ويتصف بها وهذا غير الثبوت الذي قد مر انه للمعدومات فان عند هذا التحقق البعض
وجودا فهو داخل في الموجود وان لم يعد وجودا بل خص الوجود بالتحقق بالذات فهو داخل في المعدوم ولا شك ان
التحقق بالذات يستحيل على فهو بمعنى ممتنع التحقق بالذات فلا بعد في دخوله في المنفي الممتنع كما زعم نعم لو ثبت ما لا تحقق
بالذات قائما بنفسه من دون ان يتصف به شيء لا يمكن ادخاله في المنفي وعند انه وهو الحق كما يظهر من تتبع النقلية فافهم
قوله واراد بالممتنع ما يشمل الممتنع العقلي الممتنع العقلي ما يستحيل عقلا وجوده ويقابل الممتنع العادي وهو الذي يحيل العادة وقوعه
وان كان ممكنا في نفس الامر عقلا فعلى هذا المعنى ان المراد من الممتنع اعم مما يكون ممتنعا عقلا ومما يحيل العادة وهذا فاسد
فانه يدخل فيه ح القمر المنشق بل القرآن المعجز العياذ بالله في المنفي فلعله اراد بالممتنع العقلي الممتنع الذات ومقابله الممتنع
بالغير الغير الخارج من القوة الى الفعل ازلا وابدا فالمعنى ان المراد بالممتنع ما هو اعم من الممتنع بالذات والممتنع بالغير الذي
لم يدخل في عالم التقرر فافهم قوله ثم لما كان نقيض الثبوت النفي آه سينكشف لك في مستقبل القول ان شاء الله تعالى
ان التناقض كما يكون باعتبار الحمل بالمواطاة كذلك يكون باعتبار الحمل الاشتقاقي ومن نقول التناقض بين المبدئين
باعتبار الحمل الاشتقاقي يوجب التناقض بين المشتقين باعتبار الحمل المواطاتي لانه لما كان بين المبدئين تناقض
كان مبدء ثبوتيا ومبدء آخر سلبيه سلبا بسيطا فاذا اشتق من الثبوت المشتق كان معناه ذات قام به المبدء

به المبدأ الثبوتي والمشتق السلبي معناه ذات يسلب عنه ذلك الثبوتي ولا شك في التناقض بينهما فمعنى الثابت ذات
له ثبوت ومعنى المنفي ذات يسلب عنه الثبوت ومعنى الموجود ذات له الوجود ومعنى المعدوم ذات يسلب عنه الوجود
فتم الكلام على مذهب الجمهور واما على مذهب المحقق الدواني فالامر اظهر فتم الكلام من غير تكلف ولا احتياج الى البناء على مذهب
المحقق الدواني قد . لان الامر الخاص ليس معتبراه لما كان توهم دخول المعدوم في الثابت والمنفي والموجود والمعدوم
مبنيا على ان الذات معتبرة في المشتق وعلى ان المعدوم منقسم فهو داخل في الاقسام نفى المبنى الاول اولا بان الذات المخصوصة
غير معتبرة ثبوتا بل المعتبر فيه عند من يعتبره هو الجمهور الذات المطلقة اعم من ان يكون معلومة او مجهولة ثبوتا او سلبا واما
خصوصياتها فمحروزة بتحقق المبدأ والذات المأخوذة في المعدوم والمنفي مأخوذة على انه يسلب عنها الوجود والثبوت فلا
يوجب ثبوتها " في الحاشية بل العام الذي يعتبر كما سيأتي تحقيقه وهذا اشارة الى التحقيق وهو ان وعينا لان الكلام
مبني على راي الجمهور ومنهم المص والمعترضون ونفى المبنى الثاني ثانيا بقوله وقسمة المعلوم اه تحقيقه ان القسمة قد يكون
بالذاتي الى انواعه مع لابد من الدخول في حقيقة الاقسام وقد يكون بالعرض الى الانواع بان يقصد قسمته الى حقيقة الانواع
كقسمة الماشي الى الانسان والفرس مع لا يدخل المقسم في حقيقة الاقسام بل انما يدخل في مفهومات الاقسام في الملاحظة
وكون القسمة ضم قيود الى مشترك انما هو في الملاحظة والعنوان دون الملحوظ والمعنون فتدبر قد . اعتبر امكان العلم
ليشمل علم الواجب اه فيه ان التقسيم ليس الا للمعلوم المتناول للاقسام والمعلوم بالفعل متناول لكل قسم فلا حاجة الى التعميم
في العلم الا ان يقع القصور وانما اعتبر امكان العلم ليصح جعل كل من معلومي الواجب والممكن اي ممكن كان مقسما قال ومن اجل ذلك
والاظهر انه للاشارة الى دفع ما يتوهم ويتم على تقدير جعل المقسم هو المعلوم يلزم قسمته الى مساويه او اعم منه والى مباينه
ان المعدوم المطلق لا يكون معلوما وانه فاسد ظاهر ان ما يمكن ان يعلم اعم من الموجود الذهني اي المعدوم وكذا المعدوم المطلق
واما قيد باعتبار انه فالمراد على هذا التوجيه ان المعدوم المطلق لا يمكن ان يكون معلوما باعتبار انه معدوم وكذا المعلوم لا يمكن
ان يكون معدوما مطلقا باعتبار انه معلوم ولا يذهب عليك ان الاشارة على هذا الوجه انما يتم لو كان المراد بالمعلوم معلوم
البشر والا فكل موجود ومعدوم معلوم لله سبحانه فلو كان هذه المعلومية تقتضي الوجود فالموجود مساو والا فلا حاجة
الى التعميم ثم ما قال في المعدوم المطلق لا يصح الا اذا اريد بالمعلوم ما يتناول المعلوم بالوجه المفروض في الصدق كما سيأتي
ان شاء الله تعالى وقوله فالمراد على هذا التوجيه اه لا يظهر له وجه صحيح الا اذا اريد انه لا يمكن ان يكون معلوما اصلا الا باعتبار

الوجه المخصوص لا بالوجه الواقعي او اريد بالمعدوم المطلق الممكن المعدوم الذي لم يعلم المشترك بينه لا الا وجه وذلك ان تقول انما يعتبر امكان العلم لان المعلوم بالفعل بحيث يشمل الاقسام لم يثبت تحققه من قبل بل انما ثبت في المقاصد فالاحسن ان يجعل المقسم ما تحقق و يشعر به بعد فتامل قوله فيشمل العلم بالواجب والممتنع او عدم معلومية كنه الواجب لا وان الممكن مسلم واما بالنظر الى الواجب غير مسلم بل كنهه حاضر عند نفسه عالم به فالمعلوم بالفعل بالكنه شامل له لكن لما اراد الشمول لجميع المعلوم علم الواجب وعلم الممكن لم يشمل ما علم الممكن بالواجب واما الممتنع فلا كذلك بل انما هنا عنوانات بلا معنون ولا فرض تلك العنوانات صادقة على شيء ويتوجه بها الى بحسب الفرض لا بفرض الكان المراد بوجه ما ولو فرضيا دخل العلم بالممتنع والا فلا وقد صرح المص في موقف الاعراض في مباحث العلم بان المستحيل لا يمكن تعقله الا على سبيل التشبيه وكونه قوله لتعاكس الموجود والمعدوم الخ تعني ان شيئا واحدا يمكن ان يكون موجودا في الذهن معدوما في الخارج وبالعكس فهذا الشيء داخل في مطلق الموجود ومطلق المعدوم فيلزم تداخل الاقسام واما المعدوم المطلق فلا يصدق الا على ما لا يكون موجودا اصلا لا ذهنا ولا خارجا فلا تداخل قوله والشيء بتقسيم تفسيره فان المعتبر في موارد التقاسيم اه الشيء المطلق على ما بينه المحشي في مواضع من هذا الكتاب وغيره من الكتب الشيء الماخوذ من حيث الاطلاق وصرح بانه موضوع الطبيعة المذكور في كتب القوم ان موضوع الطبيعة الشيء الماخوذ في الذهن من حيث الوحدة الذهنية مطلقا عن الخصوصيات ولهذا لا يجري فيه احكام الخصوص وصرح ايضا بانه يتحقق فيه بين الاقسام واما المطلق الشيء فهو الماخوذ من حيث هو هو وهو موضوع المطلق يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد وصرح انه لا يصلح لمورد القسمة كما انه لا يتحقق فيه الانحصار وقد زعم البعض انه لا وحدة له فلا يصلح موردا للقسمة لان مورد القسمة لا بد فيه من الوحدة وهذا فاسد لان ما من شيء الا وله وحدة كيف لا والشيء من حيث هو حقيقة هي بها هو متميزة عن اغيارها و هو بهذا الوجه واحد نعم وحدته عامة لا تنافي تحمل الكثرة المشخصة والصنفية والنوعية اذا كان جنسا وبهذه الفروق كلها باطل لا يلتفت اليها كما ستسمع في موضوع الشيء ان شاء الله تعالى وهيهنا نظر في ان مورد القسمة ما هو فالحق ان مورد القسمة لا يصح ان يكون ما هو موضوع الطبيعة عند القوم لان موضوع الطبيعة لا تحمل احكام الخصوص عندهم فكيف يصح تقييده ببعض قيوده وكيف يوجد مجامعا للتقييدات ثم المحشي واخراجه بدون الاطلاق والكلية من المعقولات الثانية فلا يكون موضوعها من حيث هو موضوعها موجودا في الاعيان في ضمن الاشخاص لان الشيء صحيح بان شرط عروض الكلية الوجود الذهني بل الحق ان مورد القسمة الشيء من حيث هو فهو بما هو حقيقة واحدة يصلح لان

بعضها لان ينقيد بقيودات فيكثر بحسبها فتلك القيودات الكاذبة مناقضة تنحصر ههنا والا لما فهم ثم ان
المحشي جعل المقسم للبديهي والنظري مطلق العلم لا العلم المطلق وهذا ظاهره ينافي ما قال ههنا لكن لا منافاة
لان المقسم هناك حقيقة عنده الحصول الحادث اي المطلق منه لا مطلق الحصول الحادث ولما كان احكام
خصوص الفرد تسري الى مطلق الشي لانقسام الحصول الحادث وانحصاره يرجع الى مطلق العلم ما يعرض
فالمقسم بالذات الحصول الحادث المطلق ومطلق العلم انما هو مقسم بالعرض هذا فانه التقرير لكلامه وتحقيق
الكلام قد فصلناه في حواشينا على حاشية المحشي على شرح التهذيب الجلالي قوله وامكان العلم يستلزم امكان
التحقق اه معارضة على جعل الجسم المعدوم المطلق لان المقسم هو ممكن العلم غير صادق على المعدوم المطلق
فلا يصح هو قسما لان امكان العلم مستلزم لامكان التحقق لان العلم هو حصول المعلوم للعالم ولا امكان
للتحقق للمعدوم المطلق لو جيب عن هذه المعارضة بانه معلوم باعتبار وصف كونه معدوما مطلقا واخل
في المقسم وان كان مما يمتنع علمه نظرا الى ذاته فهو فرد وقسم للموجود الذهني باعتبار العارض مقابل للوجود
باعتبار ذاته وانت لا يذهب عليك ان هذا المجيب ان اراد بالمعدوم المطلق مفهومه فمسلم ما قال لكن لم يكن
كلام المعترض في هذا المفهوم فانه موجود وفرد منه وانما الكلام فيما هو معدوم مطلقا وان اراد معنونه وما يصدق هو
عليه فلا يمكن تعلق العلم به وان كان بهذا العنوان فان امكان العلم يستدعي التحقق بالامكان وكونه معدوما مطلقا يابى
منه او تحققه بوجه من الوجوه يخرجه من حد حريم المعدوم المطلق والمعدوم المطلق منحصر في الشيع وهو لا يمكن تعقله كنها
ووجها كما سينكشف ان شاء الله تعالى قوله لانا نقول لا نسلم ان امكان العلم يستلزم امكان التحقق آه حاصله ان
استلزام امكان العلم لامكان التحقق ممنوع فان المراد ههنا بالعلم اعم مما يكون بالوجه او بالكنه فغاية ما لزم امكان تحقق
الوجه في الذهن لا امكان تحقق حقيقة المعدوم المطلق فان المعلوم في علم الشي بالوجه الوجه حقيقة لا ذو الوجه ثم
اعلم انا قد بينا في موضعه ان امثال اجتماع النقيضين وشريك الصانع الى الله عز وجل عنه عنوانات من غير
معنون ولا يمكن صدقها على شي في نفس الامر فليست هي وجها لشي في نفس الامر فلا علم هناك لممتنع لا بالكنه لانتفائه
ولا بالوجه اذ لا وجه له حقيقة انما ينكشف هناك الوجه واما ذو الوجه فلا ينكشف لا بنفسه ولا بامر صادق عليه لا بمعنى ان
هناك شيئا مجهولا بل بمعنى ان ليس هناك شي حتى ينكشف لكن مع ذلك قد يعرض العقل هذه المفاهيم عنوانات لمعنونات

ولفرضها صادقة عليه بالعدم فهذا الوجه الى الامر المفروض عنوانا له ربما يسمى علما له وانما العلم حقيقة بالعنوان فقط ولهذا
جعل المحققون من العلماء الاعلام امثال شريك البارى معدوم نقضا بالسالبة كما سينكشف لك لسان ارباب
فالمراد يمكن العلم بما يتناول العلم بهذا الوجه الفرضى وبما قررنا يندفع ما قيل بل المعدوم المطلق حقيقة ام لا على الاول يلزم
الحقيقة من غير وجود وعلى الثانى فلا كنه له و بالكلية لا وجه لان المحقق العارض بدون المعروض محال لان
هذا لا ينفى الوجه الفرضى الذى ذكرناه وكذا يندفع ما قيل العلم بالوجه وان لم يكن علما بذى الوجه حقيقة لكنه لا بد
من انه علم به بالعرض فلذى الوجه وجود بالعرض فان نسبة ذى الوجه الى الوجه فى الذهن نسبة الوجه الى ذى الوجه
فى الخارج والمعدوم المطلق ما لا يكون له وجود لا بالذات ولا بالعرض لانه لو اراد ان ذا الوجه معلوم فى
نفس الامر بالعرض فهذا انما يصح فى العلم بالوجه الواقعى والمفروض العلم بالوجه الفرضى وان اراد ان ذا الوجه
معلوم بالفرض وبحسب الفرض فذلك لا يستلزم المعلومية . الوجود بالعرض فى الواقع والمعدوم المطلق له فرد فرضى فافهم
وما قيل الوجود للوجه وجود ذهنى لذى الوجه كما شهد به دلائل الوجود الذهنى فعقيبه ما فيه وقد يقال فى تقرير كلام المصنف ان اراد
بالمعدوم المعدوم الخارجى او الذهنى فقوله اوجه متعلق بالنفى والمعدوم المطلق خارج عن المقسم لان الممكن لا يكون معدوما مطلقا
والممتنع لا يكون معلوما بوجه من الوجوه والتمايز بين القسمين باعتبار الحيثية لا باعتبار الذات فعلى هذا المعدوم المطلق ليس معلوما
لا بمعنى انه مجهول بل بمعنى انه ليس هناك شىء من الاشياء يكون فردا للمعدوم المطلق او معنونا له حتى يكون معلوما او مجهولا
فتدبر وعلى هذا التوجيه لم يدخل الممتنع فى شىء من القسمين مع انه يبين الواجب والممكن وهو بعيد جدا قوله على ما يشهد به
مبحث الوجود الذهنى الخ يعنى ان مبحث الوجود الذهنى يدل على ان للاشياء وجودا سوى هذا النحو من الوجود وقد تقرر
المساوقة بين الوجود والتشخص فباختلاف كل يختلف الاخر فالموجود الخارجى والذهنى مختلفان هوية وقد تقرر ايضا ان
المحل من جملة المشخصات ضرورة ان العرض الواحد لا يحل فى موضوعات متعددة فالموجود فى الذهن مغاير للموجود فى
ذهن اخر تشخصا ووجودا فالموجود الى ربعى قوله قلنا الصورة الحاصلة من حيث انها منكشفة الخ حاصله ان الصورة الحاصلة
فى الذهن اعتبارين احدهما الصورة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية وهذه الصورة شخص ذهنى موجود فيه بنفسها
لا بصورة اخرى وهى بهذا الاعتبار صورة علمية مبدأ للانكشاف وموجودة بوجود يترتب عليه الآثار الخارجية فانها تجعل
النفس عالمة فى الخارج قال فى الحاشية بهذا الوجود يترتب عليه الآثار فان الصورة الحاصلة بهذا الاعتبار صورة علمية تحصل

يحصل بها الانكشاف وقد يعبّر المحشي عن هذا النحو من الوجود بالوجود الذي يحدّه وحدة الخارجي في ترتب الآثار الوجود الخارجي
عن المشاعر يعني ان هذا الوجود مثل الوجود في الخارج في كونه وجوداً خارجياً حقيقة وفي ترتب الآثار الذي عليه مدار كونه خارجياً
حقيقة وتحمل اي عنده انه وجود خارجي وانما قال هنا يحدّه وحدة الوجود الخارجي توضيحاً للعبارة المصـ وهذا بعيد فالزم العلم بعيد
مذهب المصـ فيه المحشي يزعم ان معتقده مذهب الفلاسفة والاقدمين ليس الصورة مبدأ الانكشاف والتحمل النفس
عاملة على المبدأ الانكشاف عنده حالة ادراكه مخالفة بالحقيقة للصورة العلمية والمصـ ناقل لمذهب الفلاسفة فالشرط
انه يوجّه مذهب الفلاسفة بما يعتقده مذهبهم الثاني الصورة المأخوذة من حيث هي مع قطع النظر عن التشخص الذهني و
العوارض الناشئة من هذا التشخص وهو موجود ذهني اذ لا يترتب عليه الآثار والذهن لا يتصف به بمعنى ان الوجود
العارض لها بهذا الاعتبار وجود ذهني لا بمعنى ان الوجود عينه او جزؤه ثابت في مرتبة الماهية كما قد يتوهم فانه غلط فاحش
ولا استحالة في كون الشيء الموجود بوجودين احدهما خارجي والآخر ذهني باعتبارين مختلفين لا يعرض للوجود فالمراد بالوجود
الخارجي ههنا ما يشتمل النحو الاول من الوجود في الذهن فالذي هو موجود ذهني غير متحد بالهوية هذا التحقيق كلامه على طبق مرامه
ويشابهه ما قال الفاضل اللاهوري ايضا قال في الحاشية وهذا لا يجري في الموجود الخارجي بالنظر الى العوارض الخارجية لان
بالتعرية انما هو في ظرف الذهن وفي الخارج خلط محض انتهى ولعله قصد بهذا دفع ما يرد ان الموجود الخارجي ايضا يمكن فيه
الاعتبار ان احدهما التشخص المكتنف بالعوارض الخارجية الثاني الحقيقة من حيث هي غير متحدة بالهوية والتشخص فيصدق
عليها تعريف الوجود الذهني وتقرير الدفع انه لا يمكن قطع النظر عن العوارض الخارجية لان في الخارج خلطاً محضاً والتعرية
انما يكون في الذهن والتعجب كل العجب ممن قرر الاعتراض بان الحقيقة المأخوذة من حيث هي موجودة لانه لا يترتب عليه
الآثار الخارجية وهذا ليس بشيء فان الحقيقة الموجودة في الخارج ما يترتب عليه الآثار الخارجية وان لم يترتب عليه الآثار الخارجية
وهذا ليس بشيء فان التشخص الخارجي الا ترى ان حقيقة الصورة الجسمية عليها الوجود الهيولي ويتصل بانفصالها بعد عوارضها
خارجية وكذا يتصف بطبائع الاعراض وقد صرحوا ان الكيفية المزاجية انما يحصل بكسر الكيفيات بعضها بعضاً وانكسار
نفس الكيفيات من حيث هي عندهم فافهم ثم جواب المحشي غير تام لانه ان اراد بالتعرية عن العوارض وجودها سواه مبينا
اي الماهية بشرط لا فهي كما انها غير موجودة في الخارج غير موجودة في الذهن فان الوجود من دون التشخص غير معقول وان
اراد اخذها من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض فهي الماهية المطلقة وهي موجودة بوجود التشخص ذهنا وخارجا سواء وجد التعرية

التي هي فعل الذهن ام لا فيصدق عليها في الخارج انها غير متحاذية بالتشخص الهوية والاقتران بالعوارض لا ينافي وجودها من
حيث هي خارجه واما الكلام في ان هذا التحقيق هل ينطبق عليه الخلاف المذكور في مبحث الوجود الذهني وادلة الفريقين ام تحتاج
في موضعه انشاء الله تعالى قوله وبهذا يظهر لك ان ما ذكره الشارح المحقق ليس على ما ينبغي فانه لو سلم ان الذهن لا يدرك الا ما
فلا شك ان لا يجب وجوده في الذهن بهوية شخصية كما في الحاشية ثم قوله مع انه كما تراه الخ ايراد على الشارح المحقق
قدس سره وحاصل الجواب يقتضي ان مدرك الكليات النفس ومدركات الجزئيات غيرها فهو الحواس وهو يقتضي ضرورة ان
المدرك ليس الا ما ثبت اليه بانا وانت وان ما لا يدرك نفسه لا يدرك غيره فقد ادعوا البداهة في هذه المقدمة فهنا
عليها بان النفس كل شيء حاضرة عنده نفسه ومع ذلك لما لم يدركه علم ان ليس فيه قوة الشعور والانكشاف شيء عنده فلا يدرك
غيره فتامل اعلم ان مثل هذه الايرادات يورد الشارح على غيره في امثال هذه المقامات فكيف يتعقل هنا ما هو نفسه وقد صرح
في موقف الجواهر ان الحواس انما هي مدركة لحصول الصور فيها وكونها معينة على الادراك فالاولى ان مراد الشارح قدس سره ان
الذهن لا يحصل فيه الا امر كلي فاندفع الايراد الثاني ولعله لهذا قال سيأتي ما هو لم يجزم به وما قيل ان هذا الحصر غير صحيح فانه وان
سلم ان الجزئيات المادية لا يدركها النفس الا على وجه كلي كما يشهد به الوجدان لكن العقول يدرك بعضها بعضا على
الوجه الجزئي فاختل الحصر ففيه ان التعقل عندهم علم كلي سواء كان للنفوس او العقول ثم انه نقل عن قدماء الفلاسفة ان
الكلية والجزئية صفتان للعلم دون المعلوم والمعلوم ليس كليا ولا جزئيا فالادراك التعقلي كلي والادراك الاحساسي
جزئي وبناء على هذا صح قولهم بان الباري عز وجل لا يدرك الجزئيات المادية الا على وجه كلي بان مرادهم نفي العلم الاحساسي
واثبات التعقل التعقل علم كلي وان كان المعلوم شخصا لتشخص الصورة الذهنية غير مانع من الشركة وكلام الشارح قدس سره
الشريف مبني على هذا والحاصل ان الذهن اي الذات المجردة لا يدرك الا او كليا اي لا يحصل فيها عند الادراك الا امر كلي
غير مانع عن الشركة فلم يشمل الصور القائمة بها على الهوية المانعة عن الشركة واما صحة هذا القول وفساده فليس عهدتها على الحاشية
فانه هنا في صدد نقل المذهب لا في التوهين والتشديد ولم يسق الكلام الا في العلم الاحساسي ولذا اورد نقضا ولا ورود
عليه اصلا واما توجيه المحشي للمتن فمع انه لا يتم العلة لا يعتقده المص والشارح مذهب الفلاسفة فهو توجيه بما لا يرضى به القائل
فافهم وتثبت قوله فان قلت الموجود الذهني حاصله ان الصور قد تحصل في الحس المشترك كما ذهب اليه الطبيعيون وهو
المختار عند المشائين وهذه الصورة لا يترتب عليها آثارها فهي موجودة ذهنيا فانتقض وارد بما ليقض فالوجه تخصيص القوى

القوى الباطنة وهذا الاشكال انما يتوجه على النسخ اللتي يوجد فيها هذا التقييد ولك ان تجيب عنه بان المراد بالحواس الحواس الظاهرة فان كثيرا ما يطلق لفظ الحواس ويراد بها الظاهرة ولفظ القوى يطلق على الباطنة وقوله المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة بيان وتفصيل للجزئيات تقسيمها الى حاصلة في الحواس الظاهرة والمرتسمة في القوى الباطنة متمايزة بالهوية وليست موجودات خارجية فافهم قال الشيخ في طبيعيات الشفاء الى قبل لا تامل فيه فلعله اراد بالحس ما المشترك وانت لا يذهب عليك انه لو كان الامر كذلك لزم اشتراط ادراك الحس المشترك بحضور المادة وهو خلاف مذهب الفلاسفة ولم يذهب اليه احد منهم على ان هذا هو الذي نجيب بقوله قلت مع ان نصوص حصول الصور في حاسة البصر شهيرة من الشيخ في طبيعيات الشفاء فمنها البصر وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذوات اللون قوله مدركات الحس الظاهر حين الاحساس الخ وفيه ان هذا احداث مذهب اخر والكلام كان على مذهبهم فانهم قالوا الصورة تنطبع في الجليدية ثم في مجمع النور فيدرك اما الحس المشترك فانما ينطبع فيه بعد غيبوبة المادة قوله وذلك ان نقول المراد بالهوية هنا هوية تمنع او جواب عن النقض بصور الجزئيات المرتسمة في الباطنة القوى تقريره ان المراد بالهوية هوية تمنع بها عن فرض الاشتراك مطلقا اجتماعا وبدلا فالمرتسمة في القوى الباطنة يجوز فيه الاشتراك البدلي فهي غير متمايزة بالهوية فلا نقض لكن هذا الكلام فاسد لان الصورة الخيالية قد اكتنفت بالعوارض وتشخصت بالتشخص الخيالي فهي مانعة من الشركة مطلقا اجتماعا وبدلا فكيف يكون صالحة للشركة البدلية وتحقيق كلام المحشي انك قد عرفت ان للصورة الذهنية اعتبارين فاعرف ان للصورة الخيالية اعتبارين احدهما الصورة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الحسية وهي بهذا الاعتبار علم ومبدأ الانكشاف وموجود خارجي والاخر نفس الصورة الخيالية مع قطع النظر عن التشخص الحسي وهي واحدة بهذا الاعتبار موجود ذهني ومعلوم وصالح للشركة البدلية دون الاجتماعية فان قلت هذا انما يصح في بعض الصور الخيالية كالصور المبهمة وشبح ضعيف البصر ولا يجري هذا الحكم من الاشتراك البدلي في كل صورة خيالية او وهمية قلت اراد بالاشتراك البدلي مطلق الاشتراك سواء كان بين الموجودات او الاشياء الفرضية و كلما يدرك في الخيال فلا وهم باستخدام الصورة الخيالية الاشتراك البدلي بين هذا المتخيل والموجود او بين المختلفين في كل تخيل وتوهم كذا حقق المحشي في بعض كتبه فتامل وما قيل ان للموجود الذهني تشخصا ذهنيا الثة سواء كان

موجوداً في الحس او العقل فان اراد صدقه مع هذا التشخص المستفاد فغلط لان التشخص يأبى الاشتراك الاجتماعي والبدلي جميعاً.
كان التشخص ذهنياً او خارجياً وان اراد انه مع قطع النظر عن هذا التشخص صادق فهو كما انه صادق بدلا على كثيرين صادق اجتماعا
سواء كان في الحس الظاهر او الباطن فصادره ظ لان هيهنا تشخصين احدهما التشخص المعلوم فان المعلوم في ادراك الحواس
يجري البتة باتفاق الفلاسفة ثم يلحقه تشخص آخر عند حصوله في الحس فاذا قطع النظر عن هذا التشخص بقي المعلوم متشخصا وهو يكفي
ان هذا التشخص مانع من الشركة البدلية وهذا القابل المحقق فقد زعم ان الاصل هو الحقيقة الكلية المتشخصة بالتعين الحسي فيلزم ان
لا يكون العلم الاحساسي جزئيا فانه لا شك ان المعلوم الشيء مع قطع النظر عن التشخص الذهني وهذا باطل باجماع الفلاسفة
كافة فان قلت كيف يبقى التشخص الخارجي في الحس مع المساوقة بين الوجود والتشخص وليس في الحس وجود خارجي فليس
هناك تشخص خارجي قلت هذا هو ما لا يضر في هذا المقام فان المقام مقام نقل المذهب وليس مسئلة الصحة والفساد على
ان النقل وحصول الجزئي مع التشخص الذي عرض له في الخارج هذا مما قد نصوا عليه بخصوص فقد قالوا بتساوق السبيل الى الحكم بها
مع انهم يقولون ان التشخص في ظرف يساوق الوجود في ذلك الظرف فلا يصح تبدل الوجود في ظرف التشخص مع بقاء التشخص
واما بقاء التشخص في ظرف آخر مع عروض وجود آخر فلا يمنعونه ومن ادعى فعليه البيان فتامل جدا قوله وتفصيله ان مدرك
الحس الظاهر الخ قد فصل الشيخ وبين الاقسام الثلثة من الادراك الاحساسي والتوهم والتخيل حيث قال في النجاة ويشبه ان
يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان الادراك لشيء مادي فهو اخذ صورته مجردة عن المادة تجريدا ما الا ان
اصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة فان الصورة المادية تعرض لها بسبب المادة احوال وامور ليست هي لها بذاتها من جهة
ما هي تلك الصورة فتارة يكون النزع عن تلك العلائق كلها او بعضها وتارة يكون النزع نزعا كاملا بان تجرد الصورة عن المادة
وعن اللواحق التي لها من جهة المادة ثم حقق ان هذه العوارض ليست في مرتبة الماهية وانها من لوازم المادة لا يمكن مفارقتها عقلا
ثم قال الحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك
الاخذ وذلك لانه لا ينتزع الصورة عن المادة مع جميع لواحقها ولا يمكن ان يثبت تلك الصورة ان غابت المادة فيكون
كانه لم ينتزع الصورة نزعا محكما بل يحتاج الى وجود المادة ايضا في ان يكون تلك الصورة موجودة له واما الخيال فانه يبرء الصورة
المنزوعة عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه الى وجود المادة لان المادة وان غابت او بطلت فان الصورة تكون
ثابتة الوجود في الخيال الا انه لا يكون مجردة عن اللواحق المادية فالحس لم يجردها عن المادة تجريدا تاما ولا جردها عن لواحق

لواحق المادة واما الخيال فقد جرّدها عن المادة تجريدا تاما لكن لم يجرّدها البتة عن لواحق المادة لان الصورة في الخيال على حسب الصورة
المحسوسة على تقدير ما وتكييف ما ووضع ما وليس في الخيال البتة ان تتخيل صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع
اشخاص ذلك النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس ويجوز ان يكون ناس موجودون ومتخيلون ليسوا
على نحو ما يتخيل الخيال ذلك الانسان واما الوهم فانه قد تعدى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد لانه ينال المعاني التي
ليست هي في ذواتها مادية وان عرض لها ان يكون في المادة وذلك لان الشكل واللون والوضع وما اشبه
ذلك امور لا يكون الا في مواد واما الخير والشر والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فهي في انفسها غير مادية
وقد تعرض لها ان يكون في مادة والدليل على ان هذه الامور غير مادية ان هذه الامور لو كانت مادية بالذات
لما كان يعقل خير او شر موافق او مخالف الا عارضا لجسم وقد يعقل ذلك فتبين ان هذه امور في انفسها غير
مادية وقد عرض لها ان كانت مادية والوهم انما ينال ويدرك امثال هذه الامور فاذن هو يدرك امورا غير
مادية ويأخذها عن المادة فهذا النزع اشد استقصاء واقرب الى البساطة من النزعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد
هذه الصورة عن لواحق المادة لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة وبالقياس اليها ومتعلقة بصورة مخصوصة
محسوسة مكتنفة بلواحق المادة وبمشاركة الخيال فيها واما القوة التي تكون الصورة المثبتة فيها اما صور موجودات
ليست بمادة البتة ولا يعرض لها ان يكون مادية او صور موجودات ليست بمادية ولكن عرض لها ان يكون مادية او
صور موجودات مادية لكن مبرأة عن علائق المادة من كل وجه فبيّن انها تدرك الصورة بان تأخذها اخذا مجردا عن المادة
من كل وجه واما ما هو متجرد بذاته عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي واما عارض له
ذلك فينزعها عن المادة من كل وجه وعن لواحق المادة كلها معا ويأخذها اخذا مجردا حتى يكون الانسان الذي يقال على
كثيرين هو حد الكثير طبيعة واحدة ويجرده عن كل كم وكيف واين ووضع مادي ثم تجرده عن ذلك لما يصلح ان يقال
على الجميع فهذا هو الفرق بين ادراك الحاكم الحسي وادراك الحاكم الخيالي وادراك الحاكم العقلي وقال في الاشارات الشيء
قد يكون محسوسا ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون
معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره ايضا وهو عندما يكون محسوسا قد غشيته غواش غريبة
عن ماهيته لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في كنه

حقيقة مبتية السانية والحس بتيانا من حيث انه مغمور في هذه العوارض اللتي لحقته بسبب المادة اللتي تعلق بها لا تجرد
لا تجرد بما عنه ولا بنيانه الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا تتخيل في الحس الظاهر بصورته او زال واما الخيال فانه
فيتخيل مع تلك العوارض لا تقييد على تجريد المطلق عنها لكنه بمجرده عن تلك العلاقة المذكورة اللتي تتعلق بها الحس
فهو يتمثل بصورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقدر على تجريد البتة المكنوفة بالعوارض الغريبة وتشخيصه مستثنيا اياها كانه
عمل بالمحسوس جلا حملا معقولا وقال النصير الطوسي في شرح انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس
ادراك الشي الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة مخصوصة به محسوسة من الاين والوضع والكم والكيف
والكم وغير ذلك او لبعض ذلك لا ينفك ذلك الشي عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركها فيها غيره والتخيل ادراك
كذلك الشي مع الهيآت والاضافات مخصوصة بالشي الجزئي الموجود في المادة ولا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك
الشي من حيث هو فقط لا من حيث شي اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من ادراك
حقيقة او ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيآت وكون المدرك جزئيا
والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها او اضيفت الى مدرك واحد
سقط الوهم بين لانه اظهر انواع الاحساس قال المحاكم في شرحه التمثيل بالابصار لانه اظهر والا فالاحساس من حس
البصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس فانا اذا لمسنا حصلت في القوة اللامسة صورة الملموس مع حصول
المادة واكتنافها بالعوارض الشي الغريبة وكذا في الحواس الاخر وامثال ما نقلنا نصوص كثيرة من الشيخ وغيره فاذا
تاملت في هذه العبارات المنقولة وامثالها المتروكة لا تجد شكا وريبا في ان مذهب الفلاسفة القائلين بحصول
الصور ان الاشخاص الخارجية تتشخصها والعوارض اللازمة تحصل في الحواس لكن في الاحساس باحدى
الحواس الظاهرة التجريد عن نفس المادة مع حضور شرط المادة عند الحس ووقوع نسبة ووضع من المقابلة كما في
البصر او التلاقي كما في غيرها من الحواس وفي التخيل اي ادراك الحس المشترك مع غيبوبة حاملها التجريد عن المادة وعن وقوع
النسبة والوضع ولوازمها بخلاف ساير العوارض وبان ايضا ان الحاصل في العقل مجرد بالكلية عن المادة والنسبة و
العوارض المادية وبان ايضا ان الصورة تحصل في كل حاسة ظاهرة اما في الابصار فعند وقوع المقابلة بين البصر والمبصر
واما في الذوق فعند وصول اللعاب الحامل للصوت واما في اللمس فعند ملاقاة الجسم الحامل للكيفية الملموسة والمحسوس بلا رائي

لما رأى ان المحسوس عند اشتماله على اللواحق المادية لا يحتمل الاشتراك وعند التجريد التام احتمل الاشتراك التام
ان الصورة الخيالية لما كان فيها التجريد بوجه كان الاشتراك بنحو الاقتران بنحو كان الا بار فيها بنحو فقال
الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة ابية عن الاشتراك اجتماعا وبدلا لما لم يكن فيها تجريد عن الغواشي المادية و
الصور الخيالية والوهمية لما كان فيها تجريد في الجملة يصلحت الاشتراك البدلي دون الاجتماعي فالاول من
قبيل الموجودات الخارجية والاخريان من قبيل الموجودات الذهنية موجودات ذهنية بعدم الاشتمال على اللواحق
المانعة من الاشتراك اجتماعا وبدلا وفيه نظر اما اولا فلانه قد سلم ههنا بالادراك في الحواس الظاهرة وقد
كان الكره من قبيل وقال الصورة عند الاحساس انما تحصل في الحس المشترك وهو حس باطن فالان قد حصحص
الحق واما ثانيا فلان قبول الصور الخيالية والوهمية الاشتراك البدلي مم كيف وقد نادى قول الشيخ في النجاة
لكن لم يجرد البتة على ان الصورة الخيالية كالمحسوسة في عدم قبول الاشتراك نعم قد تشتبه لتشابه العوارض
ولا يتميز تميزا تاما فيجوز ان يحمل هو هذا ام ذاك لكن هذا التجويز انما هو من اغلاط الوهم واما في نفس الامر فلا يحتمل
الاشتراك اصلا لا معا ولا بدلا وتشتمل على الهوية اللهم الا ان يراد بالاشتراك البدلي اعم مما يكون في نفس الامر
او بحسب التجويز الغير المطابق لكن ح يكون بعض الصور الحاصلة في الحس الظ من هذا القبيل كصورة ضعيف البصر
والشبح المرئي من بعيد فانه يجوز فيها انه هذا ام ذلك تجويزا غير مطابق واما ثالثا فلان فرقه بين الصور الحاصلة
في الحس الظ وبين الحاصلة في القوى الباطنة بان الاول من الموجودات الخارجية والثانية من الموجودات الذهنية
باطل لان الحاصل في الحس الظ لا يترتب عليها الاثار الخارجية الا ترى ان صورة النار الحاصلة في البصر لا تحرق
البتة وحصول الحلاوة في الذوق لا يجعل الذائقة حلوا فهي والحاصلة في الخيال سواء في عدم ترتب الاثار فهي
موجودات ذهنية هذا ثم اعلم ان الذي يجوز فيه الاشتراك البدلي يقال له الفرد المنتشر وهو قد يطلق ويراد به
ما يجوز العقل الاشتراك البدلي تجويزا غير مطابق كشبح ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة و
الشبح المرئي من بعيد وقد يطلق ويراد به ما يجوز فيه الاشتراك البدلي بحسب الواقع وهذا هو الفرد المنتشر هو الذي
كلامنا فيه ثم قيل في الطالع ان الاشتراك البدلي والاجتماعي متلازمان والا يكون الفرد المنتشر اما ذاتيا واما عرضيا
لما يصدق عليه لا والذاتية والعرضية لا يبطل ما هو ذاتي وعرضي لاجل صدقه على البعض بما هو ذاتي او عرضي له فان الذاتي

ذاتي وإما أن العرضي عرضي وإما في الصدق بدلاً لا الصدق اجتماعاً فالفرد المنتشر ليس جزئياً بل هو كلي وفيه نظر فإنه
إن أراد بالذاتي والعرضي ما هو المتعارف من الكلي الخارج من حقيقة أفراده والكلي الغير الخارج عنها فمسلم أن الذاتي
ذاتي وإما أن العرضي عرضي وإما بالعكس لا نسلم أن الفرد المنتشر ذاتي وعرضي بهذا المعنى لأنه جزئي وإن أراد بالذاتية
والعرضية الصدق بالذات وبالعرض فلا نسلم أن الذاتية والعرضية لا تبطل عما هو ذاتي أو عرضي له وإلا يرجع حاصل الأمر أن
الصدق على ما يحتمل الصدق عليه لا يبطل بالصدق على أمر واحد مبناه وهذا هو المتنازع فيه فالاستدلال به يشبه أن
يكون مصادرة فإن النزاع فيه كالنزاع في المطلوب فتأمل وقال قائل آخر الفرد المنتشر عبارة عن الكلي المقيد بقيد
وهذا القيد إما أمر مانع من الشركة اجتماعاً وبدلاً فهو متشخص تام لا فرد منتشر وإما أمر كلي فانضمام الكلي إلى الكلي لا يفيد
الجزئية فالفرد المنتشر كلي لا فرد منتشر وإما أمر مانع من الشركة اجتماعاً لا بدلاً فهو فرد منتشر فالكلام فيه كالكلام في أصل
الفرد المنتشر ومرجع الشقوق وفيه نظر من وجوه أما أولاً فلأنه منقوض بالتشخص التام بأن التشخص عبارة عن الكلي المقيد
بالتشخص فهذا القيد إما كلي أو فرد منتشر وانضمام الكلي إلى الكلي لا يفيد الشخصية وكذا انضمام الفرد المنتشر إلى الكلي
لا يفيد الانتشار وإما أمر مانع من الاشتراك اجتماعاً وبدلاً فهو أيضاً متشخص والكلام فيه كالكلام في أصل التشخص
فما هو جوابكم فهو جوابنا وأما ثانياً فلأنا لا نسلم أن الفرد المنتشر عبارة عن الكلي المقيد بل لا بقيد إنما الفرق
بين الكلي والجزئي بالانحياز وعدم الانحياز فالفرد المنتشر الكلي المنحاز بانحياز ما بحيث يجوز فيه الاشتراك البدلي لا الاجتماعي
كما أن التشخص التام عبارة عن الكلي المنحاز وليس هناك بأنه الانحياز منضم أو منتزع نعم بعد انحيازه يعرض له عوارض أو ينتزع
عنه ما يسمى متشخصات ولنا في ذلك كلام سنورده مفصلاً إن شاء الله تعالى وأما ثالثاً فلأنا سلمنا أنه عبارة عن
الكلي المقيد بقيد وهذا القيد مانع الاشتراك البدلي ولا نسلم رجوع الكلام إليه لأن انتشاره وعدم اشتراكه بنفسه كما عند
من يجعل التشخص أمراً موجوداً فالأشياء متشخصة به وهو متشخص بنفسه كذلك وهذا القيد المنتشر متشخص بالبدل الاشتراك الجمعي
يجوز الاشتراك البدلي وأما هو فيأبى بنفسه هذا الاشتراك الجمعي ويجوز فيه بنفسه الاشتراك البدلي فتأمل والتحقيق أن ما يقع
هذا الفرد المنتشر إما يوجد في ضمن كل واحد مما يصح الاشتراك فيه بدلاً فيصدق على الكل اجتماعاً وإما يوجد في بعض
الأشخاص لكن يصح في ذاته صدقه على غيره لو لا وجه فيه وهذا ترجيح من غير مرجح لأن نسبته إلى جميع الأشخاص على السواء
و فالمنتشر إلا أن يكون في كل منحصراً في شخص بأن يكون في الخارج بحيث يصلح لأن يتشخص بواحد من التشخصات الكثيرة ابتداء

ابتداء لكن بحيث لو تشخص لواحد معينا لا يمكن ان يتشخص بشخص آخر فلو وجد فانما يوجد في شخص واحد او لا يكون موجودا اصلا
بل يكون امرا تخيليا ويكون بالنظر الى نفسه مفهوما صالحا لان يجاز بالجواز الامكاني الخارج كان ابتداء لكن لم يتخصص وهذا
كمكلية الكلي العرضي الممكن الافراد والآن مفهوما صالحا لان يتشخص بتشخصات كثيرة لكن لم يتشخص بعدم وجوده واما بيانه
فالصلوح لان يتشخص بتشخص واحد ابتداء بحيث لو تشخص لواحد معين لا يمكن ان يتشخص بشخص آخر وهذا ان النحوان من
انحو الانتشار معقولان لكن لا بد من البرهان على وجوده لكنهم لا يقنعون بهذين النحوين بل يقولون في كل كلي وان كان
متكثر الاشخاص اذا اريد تجويز التشخص من التشخصات بالنحو الثاني هذا ما حصل لي الى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك
امرا   وبعد البناء والتي قد عرفت ان المراد بالوجود الذهني آه هذا جواب آخر لاصل الاشكال عام جار في الصور
الحاصلة في الحس ايضا بخلاف الاول فانه على تقدير تماميته لا يجري الا في الحاصل في القوى الباطنة والبناء والتي اشارة
الى اجمال الجواب الاول وتفصيله وتقريره على ما في الحاشية ان المراد بالهوية الشخصية هوية يمتنع بها فرض الاشتراك
على وجه الاجتماع والصورة الجزئية الحاصلة في خيال زيد مثلا من حيث هي هي مع قطع النظر من العوارض الحاصلة للباقي وكذلك
الخيال ينطبق على تلك الصورة في اي خيال تحصل على سبيل الاجتماع الصورة الخيالية اعتبارات كما هي من حيث انها
متشخصة بالتشخص الخيالي وكنفه بالعوارض الخيالية موجودة بالوجود الذي بحدوده الوجود الخارجي وهي من حيث هي
اي مع قطع النظر عن التشخص الخيالي والعوارض المترتبة على هذا التشخص موجودة بوجود لا بحدوده الوجود الخارجي وقد
عرفت ان المراد بالوجود الخارجي ما يتناول النحو الاول من الوجود والذهني ما يقابله فالموجود الذهني لا يصدق الا على ما فيه نحو
من الاشتراك لانه مع قطع النظر عن نحو من التشخص فالموجود الذهني غير متشخص بها وهذه الصورة وان اشتملت على هوية
يمتنع بها فرض الاشتراك بين الاشخاص الخارجية لكن لا يشتمل على هوية يمتنع بها فرض الاشتراك بين الصور الموجودة
في الخيالات الكثيرة والتشخص وحدوث مختلفة في بعضها وهو لا يصدق الا على ما فيه نحو من الاشتراك وهو واضح لا يصدق
الا على الكليات وهذا لا يصح الاعتماد بل بان يراد بالكليات ما فيه نوع من الاشتراك فان الكلي ما يصح فيه الاشتراك
اجتماعا بحسب الخارج وهذه الصورة ليست كذلك هذا تقرير كلامه على طبق مراده وبعد فيه شيء فان مبنى هذا الجواب كالجواب
الاول على ان الحاصل في الخيال الهوية الخارجية فالهوية الخارجية غير مانعة من الاشتراك الجنسي بين الصور الحاصلة في
الخيالات فقد صدق على الهوية الخارجية انها غير متشاركة بالهوية المانعة من الاشتراك الجنسي ولو اريد بالهوية ما يمنع الاشتراك

بين الاشخاص المعينة مع الصدق على الصورة الحاصلة الخيالية ايضا لانها متمايزة بهوية مانعة عن الاشتراك الحسي الخارجي
الا ان يقال ان المراد التمايز بهوية مانعة عن الاشتراك في ظرف ذلك الوجود موجود خارجي والتمايز الا بهوية مانعة
عن الاشتراك بحسب ذلك الظرف موجود ذهني فتامل فيه ثم قال في الحاشية ولا يلزم من ذلك كلية مدركات الحس
او منافاة الكلية جواز الانطباق على الاعيان الخارجية محققا كان او مقدرا على وجه الاجتماع انتهى وتحقيقه ان الابصار المشتمل
على التشخص الذي به يمتاز الشيء في حد ذاته عما عداه ذوات متباينة ومن البين ان كل ذات لا يجوز صدقه على مباين
عند العقل بحسب نفس الامر وفرض الفارض والابصار الغير المشتملة على الهوية ليست مباينة للذوات الكثيرة المندرجة
تحتها في نفس الامر او في فرض الذهن فيجوز عند العقل بحسب تصور مفهوم الصدق عليها فمناط الكلية والجزئية على الاشتمال
على الهوية وعدمه لكن لما كان الاشتمال على الهوية مباينة الذات للذوات الكثيرة موجودة كانت او مفروضة مباينة
حاصلة بحسب نفس مفهومه بحيث يأبى العقل من تجويز الاشتراك فيها بحسب نفس المفهوم عرف الجزئية بها وكان عدم الاشتمال
على الهوية موجبا للابهام والتردد بين ذوات كثيرة لا جرم هو بنفسه يكون صالحا لتكثر الذوات بنفس مفهومه سواء
تحقق هذا التكثر بحسب نفس الامر او بحسب الفرض الذهني فحسب عرف الكلية بها فافهم قوله لا يخفى ان المتمايز في
الخارج اه حاصله ان في التشخص مذهبين احدهما انه عبارة عن الهوية المتمايزة بحيث يأبى الاشتراك من غير استناد
الى امر زائد يكون به الامتياز والتفاوت بين الكلي والجزئي بنفس الادراك فما كان متمايزا مدركا جزئي وما كان
مدركا من حيث نفس ماهيته مع قطع النظر من الامتياز كلي ولما كان الاول منحصرا في الاحساس والثاني في
التعقل عندهم قالوا ما ادرك بادراك احساسي جزئي وما ادرك بادراك تعقلي كلي وثانيهما ان التشخص مركب
عقلي من الماهية والتشخص والموجود هوية بسيطة بالهوية على كلا الرأيين ليس امرا منضما فالمتمايز في الخارج ماهيته و
هويته غير متمايز بهويته تنضم اليه فلا يصح ان الموجود في الخارج متمايز بماهيته وهوية تنضم اليه بحسب هذا النحو من الوجود
هذه المناقشة اللفظية فانه انما يرد لو اريد بالانضمام حقيقة الانضمام واما ان اريد بالتمايز بحسب ماهيته وهوية متميزة
بحسب ذلك الظرف من الوجود فلا يرد شيء الا التعسف بحسب اللفظ قوله مع انه من البين ان للموجود في الحواس
اه قد يقال لك فيما نقل من قبل ان مذهب الفلاسفة ان الموجود في الذهن الهوية الخارجية وعليه مبنى جواب المحشي
الذي ترجح بقول الصورة الحاصلة في الحواس المشتملة على هوية خارجية محفوظة في الحاسة وقد يعرض لها هوية اخرى

اخرى فبالهوية الاولى امتازت عن صورة اشخاص اخر وبهذا التميز التي حصلت في الحاشية قد امتازت بها عن الصور
الحاصلة من هذا الشخص في خيالات اخر ففي الحاشية امتازت بهويتين منضمة احدهما في هذا النحو من الوجود والاخرى
في نحو الوجود الخارجي فلم يتحقق بهوية منضمة في هذا النحو من الوجود فقط وهو المراد فلا اشكال الا بالتبعد عن اللفظ و
هو الذي قال الشارح المحقق قدس سره وكل ذلك تكلف وتعسف والمناقشة في لفظ الانضمام بعد وضوح المراد مما لا ينبغي
قوله وذلك لان المتبادر آه اتمام لجعل وجه التعسف ما اورده سابقا وجعل وجهه انه خلاف المتبادر لان المتبادر
من لفظ التعسف انه معنى صحيح بعيد من اللفظ وقيل الاولى في وجه التكلف في الاول ان المتبادر من التغاير تغاير
المتميزين اما بالذات او بالاعتبار بحيث يكون جهة التغاير متقدما على صدق المفهومين وههنا بعد تسليم التغاير التغاير
متاخر عن صدق الهوية والتشخص وهذا النحو من التغاير غير معتبر عندهم وفي الثاني ان الظاهر من كلام المص عدم الانحياز في
الوجود الذهني مطلقا فالقول بالانحياز مع انه مخالف لما سبق باطل لان الانحياز الذي سلم المجيب هو الانحياز الذهني بالهوية
العينية غير معقول لان الوجود الذهني يوجب هوية علمية في الذهن فان الهوية مساوقة مع كل وجود والوجود في
الذهن غير الوجود في الخارج مع ان الهوية العينية قد تنعدم عن الخارج ولا يتفاوت الحال في الوجود الذهني وانت لا يذهب
عليك ان وجه التعسف المذكور في الاول جيد واما ما ذكره من وجه التعسف في الثاني فلا يخفى فساده لعله حسب ان
مقصود المجيب ان الموجود في الحاشية ليس فيه هوية متجاوزة انما الهوية الهوية الخارجية بها يمتاز الموجود الذهني
فاورد ان الهوية الخارجية قد تنعدم ويبقى الموجود الذهني وهذا التوهم فاسد لان مقصود المجيب ان الموجود في الحاشية
له هوية موجودة فيها لكن تلك الهوية هي بعينها الهوية التي بها تمتاز في الوجود الخارجي ولا يصح انتفاء الهوية عن
الخارج بهذا الوجود الذهني وان اراد بهذا التوجيه المحقق ان مبنى الجواب تميز الوجود الحسي بالهوية العينية الحاصلة في الحس
وهو فاسد لان الهوية مساوقة للوجود العيني فلا يصح حصولها في الحاشية فقد ظهر بما تقدم ان هذا الوهم بمكان البطلان
والفلاسفة ولا يقصر الوهم ساحة انه لا يتوجه اليه قوله مع ان الهوية الخارجية قد تنعدم التامل قوله اراد بالعدم العدم
المطلق آه اعلم ان الواجب بالمستحيل عليه جميع انحاء العدم اللتي في الواقعية وليس المراد بالعدم المطلق ما هو المصطلح
فانه عدم خاص بل المراد طبيعة العدم في اي فرد تحقق قال في الحاشية العدم المطلق اي نفس العدم من حيث هو
في الواجب بالنظر الى ذاته ممتنع كما ان الوجود المطلق المقابل له بالنظر الى ذاته ضروري بخلاف الزمان فان كلا من العدم

والوجود بالنظر الى ذاته ممكن وما لا يمكن سو لحوق العدم والوجود وبهما خارجان عن نفس الوجود والعدم فضرورة خصوص
الوجود والعدم في الممكن لا ينافي امكانه واحتياجه فتأمل بما ذكر من عدم منافاة ضرورة خصوص العدم الامكان صحيح
لان الامكان عبارة عن سلب ضرورة طبيعة الوجود وضرورة رفع طبيعة الوجود وان كان خصوص العدم اى رفع
الوجود الخاص ضروريا واما عدم منافاة ضرورة خصوص الوجود الامكان والاحتياج ففاسد لان ضرورة الخاص
يستلزم ضرورة المطلق بديهة فاذا كان خصوص الوجود المطلق ضروريا كيف لو كان خصوص الوجود ضروريا لكان الوجود المطلق ضروريا
للممكن لكان هذا الممكن مستغنيا في بدء الوجود عن علة وصح وجوده وبقاؤه من غير علة فافهم قوله فلا يستلزم الزمان
اشارة الى وقول البعض جبلة لو كان ان الزمان واجب لاستحالة عدم السابق واللاحق وتقرير الرد ان غاية
ما لزم استحالة النحو الخاص من العدم ولا يلزم منه استحالة العدم مطلقا فان العدم المطلق بان لا يوجد اصلا ممكن
وجائز قال في الحاشية المراد بالزمان نفسه اوراسم اى الآن السيال اشارة الى الخلاف الواقع بين الفلاسفة
والمتكلمين فالفلاسفة ذهبوا الى ان الزمان الممتد المتصل الغير المتناهي من الجانبين موجود والمتكلمين ذهبوا
ان الزمان موهوم والموجود انما هو الآن السيال الراسم وكذا الخلاف في الحركة ثم ههنا مغلطة هي ان الزمان يشكك بها
مما استحال عليه العدم قبل الوجود وكذا العدم بعد الوجود فاستمرار الوجود واجب لانه اذا امتنع احد النقيضين وجب
الآخر والوجود المستمر نحو من الوجود المطلق في الواقع فالوجود المطلق واجب ايضا وايضا فالزمان غير محتاج في بقائه الى
علة وحلها ان نقيض العدم السابق سلب العدم السابق وكذا نقيض العدم اللاحق سلب العدم اللاحق وهو اعم
من الوجود المستمر فان سلب العدم السابق اللاحق يصدق بانتفاء الوجود راسا وثبوت الوجود المستمر ووجوب
الاعم لا يلزم منه وجوب الاخص فالاخص محتاج الى العلة فافهم قوله فيه مسامحة يعني ان في القول باقتضاء الذات
الامكان مسامحة واريد به عدم اقتضاء الغير وتبرد عليه انتم فانه اى نفي الامكان بالغير لو كان الامكان بالغير لزم
توارد العلل المستقلة على شيء واحد الذات والغير وهذا صريح في ان الذات على زعمهم مقتضية حقيقة الا ان يتكلف
التجوز هناك ويقال لما كانت الذات كافية كانت بمنزلة العلة والخلف الذي يلزم في توارد العلل المستقلة على
ذات واحدة يلزم في ورود العلة على الذات الكافية فافهم قوله لان الامكان سلب الضرورة الناشئة عن
الذات اه يعني ان قيد لذاته ليس قيد السلب انما هو قيد للمسلوب اذ لو كان قيد السلب لكان الضرورة المسلوبة

المسلوبة ضرورة مقيدة وسلب هذه الضرورة تقتضي الذات وح لا استحالة في الاجتماع مع الوجوب بالغير والامتناع
بالغير وانما جعل السلب محمول السالبة المحمول لان اقتضاء الذات السلب لا يعقل ما لم يعتبر له نحو من الثبوت لان علة السلب
سلب علة الوجود واما ما قيل ان السلوب لا يكون لها قيود وكيفيات وبناء على هذا قال صاحب الافق المبين الجهات
في القضايا السالبة قيود للثبوت المسلوب لا للسلوب فمعنى السالبة الضرورية سلب الضرورة لا السلب بالضرورة
وفرع عليه ان نقيض كل موجبة نفس تلك الموجبة مخالفة في الكيف فقاسد مخالف للضرورة وسنفصل الكلام فيه
في موضع يليق به وهذا الرجل من دابه احداث اراء تتنفر من تصورها ثواقب الاذهان والفطرة باقوال تستنكف من
استماعها الاذان قوله لكن الخارج آه يعني ان الخارج من حصر المواد في الوجوب والامتناع والامكان بمعنى السلب
البسيط لا السلب الثابت والا لم يكن حصرا عقليا فان الوجوب ضرورة الوجود بالنظر الى الذات والامتناع
ضرورة العدم بالنظر اليها فلو لم يكن الامكان سلبا سلبا بسيطا اختل الحصر قوله بل ليس هناك اقتضاء
اه يعني ان الامكان سلب الضرورة الناشية عن الذات وهذا السلب لا يصح انفكاكه بالنظر الى الذات مع
الذات في مرتبة من مراتب الذات فلا اقتضاء هناك والا لكان الذات متقدمة على هذا السلب ومنفكة هذا
السلب في مرتبة متقدمة فلا اقتضاء هناك وبما قررنا يندفع ما يتوهم انه لو كان مع قوله بل ليس اقتضاء هيهنا
وفي البيان بهذه الصورة الانفع فانه انما اثبت عدم الدلالة على الاقتضاء لا الدلالة على عدم الاقتضاء قوله
وعلى كل تقدير لا يلزم آه يعني انه على تقدير ان يكون هناك اقتضاء الامكان وتقدير ان لا يكون اقتضاء
لا يلزم من سلب المقيد وهو سلب الضرورة الناشية من الذات السلب المقيد اي السلب الناشي عن
الذات فقيد اراد الا هو في الممكن لذاته قيد للمسلوب فلا يصح تفسيره الى ان الامكان لا يكون الا مقتضى
الذات فافهم فان المقام قد يعسر على الاذكياء حله قوله والحق ان المنقسم اه المراد بالموجود في تعريف الامور
الموجود في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر سواء كان موجودا بنفسه او بمنشاءه في الذهن او في الخارج
لان المراد من الموجود بالوجود الذهني والخارجي والامور الانتزاعية اعراض بالنظر الى الوجود الذهني فانه لا حدوث
فيه لانه يكفي قوله لان العلم عرض وبعنوان العدد والنسب عرض كما لا يخفى ثم عد العلم من الموجودات الغير
الخارجية لا يصح الا على المشهور من ان العلم الصورة وهي موجودة ذهنية واما على مذهب المحشي فلا يكاد يصح ثم

الحاصل ان الحق ان المنقسم للجوهر والعرض الموجود فى نفس الامر اعم من الموجود فى الذهن والموجود فى الخارج بنفسه او
بمنشاه لانهم عدوا الموجود الذهني الذي هو العلم عندهم والامور الانتزاعية من العدد والنسب اعراضا مع انها ليست
موجودات عينية بانفسها ثم يرد على المحشي ان عد الامور الانتزاعية اعراضا واخراج الامور العامة من الاعراض تحكم
ولا يرد هذا على القوم اذا عدوا الامور الانتزاعية اعراضا لان اخراجهم الامور العامة غير معلوم بل الشيخ صرح بان الوحدة
عرض قوله والقول بان عدة من الاعراض آه يعني ان هنا عذرين اختارهما الشارح وهما تكلفان حاصل الاول ان
الموجود الذهني والموجود الانتزاعي عدهما من الاعراض مسامحة والعلاقة انهم شبهوهما بالاعراض العينية في القيام
بالموضوع والاتصاف بهما وحاصل الثاني ان المقسم الممكن الموجود الخارجي لكن لا يلزم منه خروجهما من الاعراض لان الجوهر
والعرض ليسا قسمين له بل هما قيدان ان المقسم والمقسم الموجود الخارجي الجوهر والموجود الخارجي العرض وقيد المقسم يجوز ان
يكون اعم ويتناول الانتزاعي والمقسم الثاني اشد تكلفا من الاول لان في الاول ارتكاب التجوز في اطلاق لفظ
العرض وفي الثاني ارتكاب انهم لم يرسموا العرض في شيء من المواضع بحيث يتناول كل فرد فانهم لم يضعوا معنى الجوهر والعرض
الا في ضمن هذا التقسيم ولم يريدوا في موضع آخر حده ورسمه على ما يستفاد من هذا التقسيم فافهم قوله التركيب العقلي
معتبر فيما ينقسم الى المقولات وفي بعض النسخ فيما ينقسم الى المقولات وهذه العبارة فاسدة فانه يلزم ح ان يكون
المقسم للجوهر والعرض المركب العقلي فيكون الجوهر مركبا عقليا مع كونه مقولة والتقسيم لا ينطبق عليه الدليل وقد وجه بان
المراد ان التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم الى المقولات بالاندراج فيه كما يقال الحيوانات اما جوهر او عرض او يقال حذف
المضاف يعني ان التركيب العقلي معتبر في افراد ما ينقسم الى المقولات وعلى كل تقدير فحاصل الجواب ان المندرج
تحتها المركبات العقلية والامور العامة بسائط عقلية وهذا الجواب خارج عن قانون التوجيه وغير منطبق
على السوال لان حاصله ان المقسم لو كان اعم لتناول الامور العامة ايضا فح يدخل في احد القسمين لئلا يختل الحصر و
الجوهر ليس بصالح للتناول فيدخل في العرض او انه يدخل في العرض لصدق رسم العرض ايضا عليه فظاهر ان الجواب
غير واقع له الا ان يقال المراد تخصيص المقسم بالموجود الذي ينحصر في المركبات العقلية مع قد جاء التكلف في الاستدلال
بهذا الوجه على عدم كونها اعراضا موقوف على ان العرض منحصر في المقولات وعلى ان المقولات اجناس عوالي للكل
ما يندرج تحتها وان الامور العامة كلها بسائط والكل في حيز المنع اما الاول فلانهم قالوا الوحدة عرض وخارجة من المقولات

مقولات واما الثاني فلانهم صرحوا ان الفصول غير مندرجة تحت المقولات اندراج نوع تحت جنس بل صدق الجوهر صدق عرضي و
قالوا الصور هي الفصول فالصور غير مندرجة تحت مقولة بحيث يكون مركبة منها ومن غيرها واذا جاز في بعض الموجودات
فليجز مثلها في الامور العامة وايضا السواد والبياض ونحوهما عند المحشي بسائط ذهنا وخارجا فليس واحد من المقولات ذاتية
لها مع صدق الكيف عليه وقد صرح بها الفلاسفة فليكن الامور العامة من هذا القبيل واما الثالث فالدليل انما قام على
بساطة الوجود ونحوه لا على بساطة كل امر عام فتدبر مع ان موصوفاتها ليست بموصوفاتها او تعني ان موصوفات
الامور العامة ليست موضوعة بالنسبة اليها فان الموضوع ما يقوم حالا اي وجوده بعينه وتشخصه وموصوف الوجود ليس
كذلك فان وجود الشيء لا يتقوم به وانت تعلم ان هذا انما يتم في الوجود الحقيقي اذا كان عارضا اما في الوجود المصدري
فليس موجودية الموجود فلا باس بان يتقوم الماهية ثم يتقوم وجوده المنتزع كما في سائر العوارض واما في الوجود الحقيقي
به موجودية الاشياء فنسلم ان الماهية لا تتقوم به فانكان حسن الماهية فحالها حال الهيئات في الجوهرية والعرضية وتقوم المحل
فوجود الجوهر جوهر بمعنى كونه في موضوع ووجود العرض عرضي لكونه في موضوع وايضا لو تم ما ذكره يتم في الوجود ونحوه ولا يتم
في سائر الامور العامة من العلية والمعلولية ونحوهما فافهم قوله فليتامل قال في الحاشية اشارة الى ما يرد عليه انه
يختل الحصر المعتبر في التقسيم ويمكن ان يقال ان الوجود والامكان ونحوه ماخوذ في المقسم وهو ما اخذ فيه ليس من جملة
الاقسام بل مما يصدق عليه انتهى انت تعلم ان الوارد بعد تسليم ما قال ان اللازم من بيانكم ان موصوف الوجود ليس
موضوعا فالوجود موجود لا في موضوع فيلزم ان يكون جوهرا ولا وجه لاختلال الحصر ببيان انه ليس في موضوع الا ان يراد
تعريف الجوهر مقيدا بكونه موجودا في المادة او قائما بنفسه ثم ما قال في العذر غير تام لان الماخوذية في المقسم لا ينافي
كونه من الاقسام بل المقسم بالوضع هو فيه ان صدق عليه المقسم صدق الكلي على الفرد لا بد من دخوله في حيز الاقسام
والا اختل الحصر قطعا فافهم قوله اي في محل تقوم ذلك المحل الحال اه اعلم انهم قالوا في بعض الاعراض ان تشخص المحل
محتاج الى الحال كما قالوا الحركة محتاجة الى الزمان في تشخصها والاين والمقدار والشكل من متممات علة التشخص فكان لمتوهم
ان يتوهم انتقاض تعريف الموضوع بخروج محال هذه الاعراض وتعريف المادة بدخول موضوعات هذه الاعراض فاراد
المحشي دفع هذا التوهم وحاصله ان محل العرض يتقوم حاله من حيث العموم والخصوص اي يكون المحل العام مقوما للحال
العام والمحل المخصوص للحال المخصوص بخلاف المادة فان حالها لا يحتاج الى المحل اصلا لا من حيث العموم ولا من حيث

الخصوص فلا ينتقض بمحال الاعراض المذكورة فان عموم محالها مفهوم لعموم الحوال والخصوص للخصوص ولكان خصوص المحال مفهوما
لعموم الحوال قوله فالمادة التي هي محل الصورة اه يعني ان مادية المادة امر نسبي وكذا موضوعية الموضوع فالمادة
بالنسبة الى الصورة الحالة فيها مادة قوله والسر فيه ان العرض طبيعة ناعتة اه الا يدري ما اراد وان اراد ان
طبيعة العرض طبيعة حالة وطبيعة الصورة طبيعة مستقلة غير حالة ففيه انه خلاف ما هو جواب وان اراد ان طبيعة العرض
محتاجة احتياج النعت الى المنعوت فهذا السر ليس مغاير الدعوى كثير تغاير حتى يقوم دليلا عليها وان اراد معنى اخر
فليبين حتى ينظر فيه قد نقل ههنا حاشية هي ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة مطلقة متقدم على
وجود الهيولى ومن حيث انها صورة معينة متاخر عنه فالهيولى قد تصورت اي صارت ذات صورة مطلقة فوجدت ثم
تصورت اي صارت ذات صورة معينة وهذا معنى قولهم الهيولى تحتاج الى الصورة في وجودها والصورة تحتاج اليها
في التشخص انتهى اعلم ان المحقق الدواني اورد على قولهم المشهور بان اتصاف شيء بشيء فرع لثبوت الموصوف تنتقض
باتصاف الهيولى بالصورة اذ ليس للهيولى تقدم على الصورة واجاب عنه بان علة الهيولى نفس الصورة
واما اتصاف الهيولى بالصورة فيجوز ان يكون متاخرا عن الصورة فلا محذور ثم قال وفيه نظر حكمي فهذا الجواب بعد
صحته انما يفيد ان الصورة صدرت عن الفاعل غير حالة ثم صارت في مرتبة متاخرة بعد وجودها متاخر عنه حالة وهذا
يبعد عند النظر الحكمي فان الحلول ليس كمالا ثابتة لطبيعة حتى يكون باقتضائها بل الحلول انما يعرض لنقص في جوهر
الذات ولما صار الذات قائمة من دون حلول فلا يحل بعد ذلك ابدا هذا تقاعل ثم انه لو اورد نقضا على
قولهم الاتصاف الانضمامي لا بد فيه من تقدم الموصوف على الصفة بهذا الاتصاف اي اتصاف الهيولى بالصورة
المطلقة لم يكد ينفع هذا الجواب ونقل عن ذلك المحقق في وجه النظر الحكمي ان الهيولى طبيعة جنسية وما لم ينضم اليه
الصورة لم تتحصل فكيف يتصور تقدم تحصلها على انضمام الصورة اليها واورد عليه انه لا منافاة بين تأخر الهيولى
من حيث التحصل عن انضمام الصورة اليها وتقدمها عليه من حيث الوجود الخارجي ولا يلزم منه تقدم الوجود
على التحصل والمحذور فيه وانت تعلم ان مبنى كلام المحقق ان وجود الطبيعة الجنسية بدون تحصلها وارتفاع ابهامها
غير معقول وكيف يتصور وجود اللون وهو لون مطلق بدون ان يتحصل سوادا او بياضا فالاولى ان يورد
عليه انه فرق بين المرتبة الجنسية التي هي جنس وبينها التي هي مادة فانضمام شيء الى الاول بدون ان يتحصل غير معقول

جزء معقول وكذا وجودها بدون التحصل واما الثانی فهی بهذا مأخوذة علی انها متحصلة بنفسها موجودة مغایرة لما تحصل
عنه وهی ماهیة نوعیة وانما لا ابهام فیها بالنظر الی ما یوضحها من خارج فلا بعد فی ان یوجد ثم ینضم الیه ما کان مبهما
بالنظر الیه فیعرض لها تحصل عرضی لها فافهم والمحشی ایضا سلم استحالة انضمام شیء متحصل الی مبهم فجعل الاتصاف علة
لوجود الهیولی ولما کان یرد علیه ان الاتصاف الانضمامی فرع الوجود للحاشیتین فکیف یکون مقدما علی وجود الهیولی
وان الصفة فی الانضمامی موخر عن وجود الموصوف فمنع فی الحاشیة الاتیة کون اتصاف الهیولی بالصورة المطلقة
انضمامیا وادعی انه اتصاف انتزاعی وهذا الکلام باطل لان الصفة فی الاتصاف الانتزاعی لا یکون موجودة فی
الخارج بوجود مغایر لوجود الموصوف بل الموصوف یکون موجودا بحیث یصح انتزاع الصفة عنه وههنا الصورة
موجودة بوجود مغایر للهیولی فالمتعلق الموجود انما هو الهیولی قائمة بها تشخص الصورة ثم العقل یضرب من التحلیل
ماخذ ماهیة الصورة فیصف الهیولی بها فهو اتصاف بانتزاع الصورة فیکون انتزاعیا قلت لا نسلم ان الموجود
القائم بالهیولی الشخص فقط بل طبیعتها ایضا موجودة لکن بوجود الشخص ولا دخل فیه للانتزاع نعم لو کان الکلی
الطبیعی ای الماهیة من حیث هی غیر موجودة انما الموجود الاشخاص لکان له وجه لکن الامر لیس کذلک ثم
لو کان هذا موجبا لکون الاتصاف انتزاعیا لکان الاتصاف بالاعراض العینیة انتزاعیا فهم الاتصاف الانتزاعی
بعد تسلیمه لا ینفع فانه وان لم یستدعی تقدم الموصوف لکن لا اقل من ان یجب المعیة بینه وبین ثبوت الموصوف
وکیف یجوز انتزاع شیء مما لیس بشیء وهذا ظاهر جدا وان ما الیف بالصدر من امثال المحشی من تجویز الاتصاف
بالامکان ونحوه قبل ثبوت وجود الماهیات الموصوفة بها فافهم والمحقق الدوانی قال التحقیق ان اتصاف الهیولی
بالصورة من حیث انها صورة متقدمة علی الهیولی وان کان متاخرا عن الوجود الذهنی لها وهذا الاتصاف ذهنی
واتصاف الصورة المتنوعة متاخر عن وجود الهیولی واورد بان علیه الاتصاف بصفة موجودة فی الخارج لا یکون
الا بوجود تلک الصفة فی الخارج وههنا الصورة موجودة فی الخارج فیکون الاتصاف به ایضا فی الخارج فلا یکون
الاتصاف اتصافا ذهنیا وایضا لو اتصف الهیولی فی الذهن وهی متصفة بها فی الخارج ایضا فیکون الصورة
من لوازم ماهیة الهیولی وهی امور اعتباریة ونقل من هذا المورد فی الجواب من الاضراب الاتصاف بها فی الذهن
والخارج اعم من ان یکون علی وجه اللزوم لکن نسبه المحقق قدس سره وکلامه مشعر بان العارض فی الذهن والخارج

لايكون ثابتا الا زمانا وقد تأيد بالاستمرار هذا كلامه وانت لا يذهب عليك تأديه فان الكلام ههنا في الهيولى والصورة
المتلازمتين وقد يوجه كلام المحقق تمهيدا ان الاتصاف على نحوين احدهما بان يكون الاتصاف بحيث يترتب عليه الآثار
كما في اتصاف الجسم بالسواد فانه يصير اسود بحيث ينفعل عنه حاسة البصر والثاني اتصاف بحيث لا يترتب عليه الآثار
كما اذا تخيلنا جسما قائما به السواد وهذا الاتصاف ايضا اتصاف واقعي لكن ليس مما يترتب عليه آثاره فان الموصوف
في الذهن موجود وجودا ظليا والصفة في الذهن قائمة به قياما ظليا من غير اعتبار المعتبر نعم فرض هذا الاتصاف في الخارج
اي بحيث يترتب آثار الاتصاف عليه فرض اختراعي واذا تنبهت هذا فنقول مراد المحقق ان اتصاف الهيولى بهذا النحو من
الاتصاف الموجود في الذهن علة ما لوجود الهيولى في الخارج مع لا بد والا يراد الاول بل الثاني ايضا اما الاول فلان
كون الاتصاف بالصفة علة لوجود تلك الصفة في الخارج انما هو في الاتصاف المترتب الآثار واما في الاتصاف الغير المترتب
الآثار فلا كيف ولا بد لهذا الاتصاف من ان يكون الشيئان موجودين بوجود ظلي واما اندفاع الثاني فلانه لا يلزم من
الاتصاف في الخارج والاتصاف في الذهن بهذا الوجه كونهما من لوازم ماهية الهيولى فان لازم الماهية ما لا يوجد الماهية
في الخارج ولا في الذهن الا متصفة باتصاف مترتب عليه الآثار كاتصاف الاربعة بالزوجية فان الاربعة لا يصير موجودة في
ظرف الا وتتصف بالزوجية اتصافا يترتب عليه الآثار فيصير زوجا منقسما بمتساويين ومن هذا ثم اورد ومعاصره ان
تحقيقه هذا مبني على ان يعرض للهيولى صورة مبهمة ثم تعرض لها صورة معينة وهذا في حيز المنع فانه غير مبين بعد ولا بين
ولم يقل به احد مع ان جعل العام بعينه جعل الخاص فكيف ينفك عن الصورة المخصوصة وتعرض مبهمة للهيولى اجاب
عنه المحقق بان منشأ هذا الايراد الاختلال بالحيثيات فان الحال في الهيولى صورة معينة لكن الاتصاف بتلك الصورة من
حيث انها صورة ما متقدم على وجود الهيولى ومن حيث انها تلك الصورة المعينة متأخرة عنها ولا محذور في اختلاف الاحكام
باختلاف الحيثيات ومثل هذا الاختلاف باختلاف الحيثيات اختلاف المادة والجنس وهذا الكلام كما قيل مبني
على ان هناك اتصافا واحدا من حيث انه اتصاف بالمطلق متقدم ومن حيث انه اتصاف بالمخصوص متأخر ولو كان
العلية باعتبار الاتصاف الغير المترتب الآثار لما كان لهذا الكلام وجه لان الاتصاف المذكور مغاير للاتصاف الخارجي
ولا وجه للفرق ايضا بين الاتصاف بالمطلق والاتصاف بالخاص فان العلية والتقدم باعتبار الاتصاف الغير المترتب
الآثار يصح في الاتصاف المطلق والاتصاف بالخاص جميعا ويمكن ان يدفع بان المحقق لعله اراد ان الاتصاف الغير

يتوقف المترتب ترتبا عليها ايضا اتصاف الصورة العينية لكن له اعتباران اولهما انه ارتفع الفقدان مع المورد كما هو دابه في الكتابة
الجديدة فان المورد لم يورد على كون الاتصاف ذهنيا وانما طعن استحالة قيام المبهم اولا ارتفع فالفقدان قال فيه
تنقيح الشبهات والاعتبارات هذا هو الغلط وانما لم يجعل الاتصاف بالصورة العينية بهذا النحو من الاتصاف علة
لان علية الاتصاف بهذا النحو عليه بالنظر الى الوجود الذهني فيكون العلية من قبيل العلة الغائية والغاية الاصلية
في الايجاد وانما توجهت الى الطبائع النوعية كما حقق الشيخ دون الاشخاص الخارجية فتامل ثم ان ايراد الصدر بهذا
الوجه خارج عن قانون المناظرة لان المحقق مجيب عن النقض فهو مانع وقد قابله بالمنع والاقرار لان جعل العام و
الخاص واحدا فاير او اخر ولا توجه له بتحقيق المحقق ثم بقي بعد في الكلام كلام لان الذي يظهر من كلام القوم ان علية الصورة
باعتبار الوجود الخارجي كيف وقد استدلوا عليها بالتلازم المقتضي على زعمهم الافتقار وظاهر ان التلازم باعتبار
الوجود الخارجي واستدلوا ايضا بان الهيولى امر بالقوة فلا بد من ان تحتاج الى المخرج ايا ما الى الفعل لا ان يستمر
فقط وظاهر ان كونها امرا بالقوة انما هو بالنظر الى الوجود الخارجي والمحصل الرافع لهاتين الشبهتين ايضا فان
لا سبيل الى علية الاتصاف الذهني ولا سبيل ايضا الى القول بالاتصاف الانضمامي مع الاعتراف بالعلية ولا سبيل
ايضا الى كون الاتصاف انتزاعيا كما قد عرفت فالسبيل اذن ليس لهم الا ان ينكروا علية الاتصاف ويقولوا الصورة
من حيث انها صورة موجودة بوجود الهي لا يتصف بها الهيولى وهي بهذا الوجود علة للهيولى وبوجودها الثاني الذي
ما به يتصف بها الهيولى اتصافا انضماميا متاخرا عن وجود الموصوف وهذا بعينه كما قال المحشي في الصورة
الذهنية انها بما هي صورة مخصوصة يكتنفه بالعوارض يتصف بها الذهن ومع قطع النظر عن التشخص والاكتناف
موجود بوجود في نفسه غير قائم بالذهن لكن هذا انما يتم لو انكر استلزام حلول التشخص حلول الطبيعة على خلاف ما يزعم
المحقق الخفري ولا باس به فانه لم يثبت بدليل ثم يرد عليه بان الحلول ليس كمالا بل الحلول انما يوجب
النقص في جوهر الذات ضرورة الاحتياج ولما صدرت الذات ثابتة بنفسها من دون حلول فلا يجعل بعد ذلك
وجوابه انه سلم ان الحلول ليس كمالا بل نقص لكن لا يلزم منه ان يكون نقص الاحتياج في جوهر الذات بالاحتياج الى
المحل بل يجوز ان يكون النقص في مرتبة اللوازم او في الوجود الثاني فوجود نفس الذات غير قابلة للشيء يوجب
ان لا يكون حالا في مرتبة الوجود الثاني والتزيد فيه ان الوجود الثاني لازم الوجود الالهي وان كان لا زمانا متاخرا

فالتشخص يوجب الحلول في هذه المرتبة واما حلول الطبيعة المطلقة فبالعرض هذا غاية ما يتكلف من قبلهم ولعل الله يأتي
من رحمته بنوار لهم ارحم الراحمين ثم على جعله الصورة هيولى انما خارجان عن بيان الاول ان التشخص بالوجود مساوقان
فلا يمكن ان يوجد شيء ولا تشخص في مرتبة من المراتب فلو كانت الصورة علة للهيولى لكانت متقدمة بالوجود فيكون
متشخصة في هذه المرتبة ايضا فيلزم تقدم الصورة الشخصية على الهيولى والثاني ان جعل الشخص والطبيعة واحد ليست
الطبيعة تصدر من الجاعل مرتين مرة مطلقة ومرة متشخصة لان الشخص ليس امرا منضما الى الطبيعة ولا امرا متحدا معها
بل العقل بعد صدورها عن الجاعل ينتزع عنها الشخص فاذا صدرت الطبيعة ينتزع العقل الشخص عنها فالتشخص
لا يحتاج الى جعل آخر وبعبارة اخرى لو كان جعل الشخص مغايرا لجعل الطبيعة فجاعل الشخص ان لم يفد سوى ما افاد
جاعل الطبيعة لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا آخر زائدا فهذا الزائد اما صفة منضمة او منتزعة فيكون الشخص بحصول
انضمامها وسيتبين بطلانهما فاذن جعل الطبيعة والشخص واحد واذا تمهد هذا فنقول لو كانت طبيعة الصورة
علة للهيولى وشخصها معلولا لها كان جاعل طبيعتها بجعلها اولا مطلقة ثم بعد وجود الهيولى بجعلها متشخصة وموجودة
اذ يلزم هناك جعلان احدهما جعل الطبيعة والآخر جعل الشخص وبطلانه مبني على تمهيد ان الفرق بين الطبيعة و
الشخص ليس بان الشخص يشتمل على امر زائد انضمامي او انتزاعي فتشخص الطبيعة كما سينكشف في مستقبل القول
ان شاء الله تعالى بل الطبيعة بنفسها تكون متميزة فالطبيعة المتميزة هي الشخص ونفس الطبيعة هي الطبيعة المشتركة وليس
ما به الامتياز والانحياز غير ما به الاشتراك فنفس الطبيعة من حيث انه لا يوجد مشتركة ومتمايزة والمرتبتان في الاحكام
ممكنان محتاجان الى الجاعل والجاعل بجعلهما وبقربهما وكلاهما موجودان في الخارج المطلق بوجود مطلق والى حد
بوجود خاص فوجود المرتبة الاولى يسمى وجود ابهاما ووجود المرتبة الاخرى يسمى وجودا طبعيا
وهذا وان كان يعالج العقل المتوسط لكنه مبرهن عند ماهرات لا يحوم حوله ريب وارتياب سنفصل في مستقبل
القول ان شاء الله تعالى واذا تمهد هذا فنقول اذا كانت الطبيعة موجودة والشخص موجودا آخر ولو بالاعتبار فلا بد
في تعدد الجعل بالقياس الى كل منهما فيجعل الجاعل نفس حقيقة الصورة فيتقرر فيجعل الجاعل مع شركة مادة هذه الحقيقة
فتتخصص تلك الحقيقة بحسب اقتضاء من ذلك الجاعل مع شركة المادة من جهة قبولها اي فتقرر متخصصة فتقرر
الجاعل في المادة فلا استحالة وتوارد في الاستدلال الاول ليس التشخص امرا منضما ولا متحدا مسلم لكن قوله

لكن قوله او صدرت الطبيعة ينتزع منها التعين مم ان اراد صدور الطبيعة المطلقة بل التعين انما ينتزع من الطبيعة المتمايزة
بعد صدورها وليس هذا التعين مناطا للامتياز بل الامتياز بنفسها لا بامر زايد وان اراد صدور الطبيعة المخصوصة
التي هي الشخص لكن لا نسلم فيجوز ان يكون صدورها بعد صدور الطبيعة المطلقة وفي الاستدلال الثاني يختار ان الجاعل بعد جعل
الطبيعة المطلقة افاد امرا زايدا لكن لا نسلم انحصاره في الامر المنضم او المنتزع بل يجوز ان يكون هذا الامر الطبيعة
المتمايزة المغايرة لها بالاعتبار ولا يلزم المثال الا على الطرق فانه طبيعة مطلقة موجودة من دون امتياز اصلا بان تكون
موجودة في نفس الامر ولا يوجد المتمايزة منها وما اتينا فالمتقدم بالذات فقط فالجسم الشك الثاني واما الاول
فانه خارج عما نحن فيه فان المساوقة انما هي بين الوجود الطبيعي والتشخص يعني ان مصداقهما واحد وان اريد وقوعه
مطلقا فهذا ما يتيسر لي الى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا قوله فان محل الصورة النوعية او قال في الحاشية
ويمكن بيان ذلك ان صور البسايط باقية في المركبات عند التركيب فلو كانت صور المركبات حالة في
الهيولى لزم اجتماع جميع صور البسايط في محل واحد البسيط وهو مما يأباه الفهم السليم انتهى والذي يميل اليه الفهم السليم
انها لو قامت بالهيولى فاما ان تحصل بها حصة من الهيولى غير الحصة التي تحصلت مع صور البسايط فقد تحصلت
نوعا آخر لا علاقة له بالبسايط كما لا علاقة للنار مع الماء واما ان تحصل بها تلك الحصة الحاصلة بصور البسايط فيلزم
تحصيل نوع واحد بصورتين ويلزم ان يكون جسم واحد نارا او ياقوتا مثلا معا لكن هذا الوجه يرد على حلول صور البسايط
في الهيولى ايضا فان الصورة النوعية ان تحصلت الهيولى تحصلا غير تحصل حصل بالصورة الجسمية فقد صارت بها الهيولى
نوعا غير الجسم وان حصلت ذلك التحصل الذي جاء من قبل الصورة الجسمية فيلزم توارد العلل على تحصيل واحد فان
قيل حصل بالنوعية التحصيل الاخص بان حصلت الهيولى المتحصلة بالجسمية فحصلتا جسما مخصوصا قلت هذا انما يصح على قول
من يقول تحصل الصورة الجسمية متقدم على تحصل الصورة النوعية ثم مثل هذا يجري في صور المركبات اي يجوز ان يكون حالة
في الهيولى ويكون التحصيل الحاصل لها مغايرا للتحصل الحاصل بصور البسايط بان يكون هذا التحصل جزء الاول كما يظهر من آخر
الحاشية ثم الحق عندي بعد ثبوت الصور النوعية الجوهرية انها مطلقة بسايط كانت او مركبات حالة في الجسم اي
المجموع المركب من الهيولى محتاجة اما الى الصور كلها فيلزم انعدامها عند انعدام واحد من الصور واما الى القدر المشترك بين
الصور فهذا القدر المشترك اما ذاتي او عرضي لا سبيل الى الاول لانه اما جزء لتلك الصور فيكون مركبة وهي فصول متباينة

فيلزم تركب الفصل وقد اجمعوا على بساطة الفصول فالصور النوعية بسائط او البساطة والتركيب لا يختلف باختلاف الاعتبار
اما تمام مهيات الصور فيكون الصور حقيقة واحدة ولا سبيل الى الثاني ايضا لانه يلزم ان لا تحتاج الهيولى الى الصور النوعية
فيكون اعراضا وانما تحتاج الى امر عارض لها فيكون هذا العارض جوهرا اذ اخلفت واما ليست محتاجة اصلا فيلزم ان يكون
اعراضا فان الفرق بين الجوهر الحال والعرض الحال انما هو بحاجة المحل وعدمها وهذا الامر وعند كون المحل الجسم فانا نختار ان
الجسم يحتاج الى كل واحد من الصور ولا استحالة لان الجسم ليس واحدا شخصيا بل هو واحد بالعموم ثم لما كان القول بحلول صور
المركبات في مجموع العناصر وصور البسائط في الهيولى فرقا يكذبه الوجدان والحدس فان الصور حكمها واحد اعرض المحشي
عنه وقال بحلول جميع الصور في الهيولى لكن لا يلزم التخلف المذكور اولا وقال والتحقيق ان محل صور المركبات كالصور النوعية
مثلا هي الهيولى من حيث انها متصورة بصور البسائط وهي لتحصيل بصورها بصورة ما من صور المركبات التي تتصور بصور
معينة منها فلا يلزم حلول المتحصل في غير المتحصل والسر فيه ان اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة اتصاف انتزاعي وبالصورة
المعينة اتصاف انضمامي والاتصاف الانتزاعي لا يجب ان يتاخر من الوجود الموصوف وان استلزمه والاتصاف
الانضمامي يجب ان يتاخر عن وجود الموصوف كما سياتي تفصيله انتهى لعل المراد بالهيولى من حيث انها متصورة بصور البسائط
الهيولى المتحصلة بها اي الحصص الحاصلة الآن ارتفعت بانضمام الصور الاخر والحلول فيها حلول طرياني لان الحصة الواحدة
المتحصلة بصورة واحدة لا تستعد لحصول الصور التركيبية وهو واضح والقول يلزم ان يكون عنصر واحد عنصرا وياقوتا معا
كما زعم البعض ان المحل الحصة المتحصلة بصورة ما من صور العناصر كيف ويلزم عنده كون الياقوت مثلا عبارة من عنصر ما والصورة
الياقوتية ولا ادري ماذا اراد بقوله وهي تتحصل بتصورها بصورة ما مع انه لا وجه له يظهر الا انها تتحصل بالقدر المشترك بين
صور الانواع المركبة وهذا لا يصح فان القدر المشترك اما ذاتي فقد عرفت انه لا ذاتي مشترك بينها او عرضي فحينئذ يلزم
ان تتحصل الهيولى بعارض من الصورة لا بها والكلام ودعواه ان الاتصاف بها اتصاف انتزاعي يوجد الاخير وقوله
والا يلزم حلول المتحصل في غير المتحصل ماخوذ من كلام المحقق الدواني وقد عرفت ما ورد عليه ثم القول بالاتصاف الانتزاعي
وان صح في القدر المشترك العرضي المنتزع من الصور المعينة لكن لا يصح عدم تقدم الموصوف بهذا الاتصاف الانتزاعي
فان منشاء هذا الوصف الانتزاعي وصف انضمامي لان القدر المشترك بين الصور العنصرية انما ينتزع من الصور المعينة ضرورة
فالاتصاف به في قوة الاتصاف بالوصف الانضمامي فكيف لا يتاخر من وجود الموصوف ثم قال وهذا يظهر لك

لك ان الهيولى خمس مراتب الاولى تصورها بالصورة الجسمية المطلقة والثانية تصورها بالصورة الجسمية المعينة والثالثة
تصورها بالصور البسائط والرابعة تصورها بالصور التركيبية المطلقة والخامسة تصورها بالصور التركيبية المعينة انتهى وعلى
هذا لا يليق ان تجعل المرتبة الثالثة مرتبتين تصورها بالصورة المطلقة للبسائط وتصورها بالصور المعينة لها ويكون المراتب
ستا فافهم قوله مما اورد على تعريف الموضوع اه اصل هذا الاشكال الايراد ما اورد الشيخ المقتول استدلالا
على عرضية الصورة النوعية وتقريره ان العرض على قاعدتكم الموجود في محل مستغن عن الحال وصور المركبات كذلك لان
محلها الجسم او الهيولى وكلاهما مستغنيان عن صور المركبات كذلك لان صور البسائط كافية في تقويمهما والا لم يكن
للعناصر وجود وهي باقية في المركبات فمحل صور المركبات متقوم بدون تلك الصور والمحل الغير المقوم موضوع فصور المركبات
في موضوع والموجود في الموضوع عرض فصور المركبات اعراض وقد اجيب بان المراد في تعريف الموضوع الاستغناء
عن الحال وجودا وتحصلا نوعيا والمعتبر في المادة الحاجة باحد الوجهين ومحل صور المركبات وان لم يحتج اليها في الوجود لكنها
محتاج اليها في التحصل النوعي ثم اورد عليه ان محل الصور التركيبية الهيولى الاولى وهي مستغنية عن تلك الصور وانما
تتحصل بصور البسائط وهي كافية في تحصلها فلم يبق اوان تحصل تحتاج فيه الى تلك الصور الا ان اخذ المحشي في
تقرير الاعتراض عدم الحاجة في التحصل النوعي ايضا واجاب بان محل تلك الصور العناصر الممتزجة الحاملة للكيفية المزاجية
وهي محتاجة في التحصل النوعي الى تلك الصور فانها قبل انضمام الصور اليها لم يكن تحقيق تلك العناصر المتكيفة بالكيفية
المزاجية نوعا محصلا وان كان موجودا وتلك الصور حصلها نوعا بالفعل وهذا الجواب قد كان اورد عليه الشيخ
المقتول بان في العناصر الممتزجة امران العنصر وصفة التركيب والكيفية المزاجية ونحوها وظاهر ان العناصر في انفسها
غير محتاجة والا لم يصح لها بدون الصور التركيبية وجود فان احتاجت احتاجت في التركيب المزاجي وهما عرضان فالصور التركيبية
متقومة بعرض ومقوم العرض عرض لكن اندفع هذا الايراد بتعميم الحاجة الماخوذة في تعريف المادة وجودا او في تعريف
الموضوع عدما ثم اعلم ان تعميم الحاجة بهذا الوجه غير صحيح لان المشائين والاشراقيين بعد اتفاقهم على ان لا بد من
امر زائد على الجسمية تحصل بها نوعا اختلفوا في جوهرية هذا الامر وعرضيته فالمشاؤون ذهبوا الى الاول والاشراقيون
الى الثاني فلو كان تحصيل الهيئة نوعا يكفي في الجوهرية لما صح هذا الخلاف بوجه واستدلوا على نفي الحركة في الجوهر بان محل الصورة
الجوهرية محتاج اليها فاذا تبدلت الصورة الجوهرية بالتدريج لم يكن فرد منها بالفعل لزم انعدام محلها بالفعل حال الحركة

فلا يصح فيما حركته لان انتقال الموضوع من شرط الحركة فلو تحقق جوهر لا يكون محله محتاجا اليه في الوجود لما صح الاستدلال بهذا الوجه
وينقض ما ذكروا على جوهرية الصورة ان الشجر اذا قطع او انقلب الماء هواء انعدم الهيئة التي كانت قبل القطع وقبل
الانقلاب ولو كانت الهيئة غير محتاجة الى الصورة في الوجود لما صح هذا الحكم ثم عبارة الشيخ نص في ان المعتبر في
الصور الجوهرية الحاجة باعتبار الوجود لا باعتبار التحصل النوعي حيث قال في منطق الشفاء فلنبين الآن معنى
قولنا الموجود في موضوع فقد رسم العرض انه الموجود في موضوع لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه ثم قال
بعد عبارة طويلة واذا عنينا بقولنا الموجود في شيء اي في شيء متحصل القوام بنفسه قد تمت متحصل بذاته دون
بالموجود فيه اي تم دونها فلا يتقوم بالمحل كان فرقا بين حال العرض في الموضوع وبين حال الصورة في
المادة فان الصورة هي الامر الذي يجعل محله موجودا بالفعل ومحله ليس شيئا بالفعل آه فالصورة واذا
تحققت ان المعتبر في موضوع العرض الاستغناء في الوجود وفي مادة الصورة الحاجة في الوجود فقد علمت
ان الجواب عن الدليل المذكور للشيخ المنقول بالوجه المذكور غير تام فان العناصر الممتزجة غير محتاجة الى الصورة
التركيبية في الوجود ضرورة واما ما قيل انه يلزم على تعميم الحاجة ان يكون الصورة الاعراض التي هي تحصل
باعتبار الجوهر جوهرا لحاجة محلها في تحصله نوعا بالفعل اليه فجوابه ظاهر فان الشيخ صرح بامتناع تركب نوع جوهري
من مادة وصورة فلينتف اولا مادة النقض ولم يثبت بعد لا بالتسليم ولا بالدليل واذا عرفت ما تلونا
من اصل النزاع من ان المعتبر في جوهرية الجوهر الحال حاجة المحل اليه في الوجود وفي العرض انتفاء تلك الحاجة
ظهر لك فساد ما استدل على جوهرية فصول الجواهر بان الفصلية تقتضي ان يكون ماهيته علة لوجود الجنس
الذي هو محله او تحصله نوعا بالفعل في الوجود التفصيلي الذي هو خارجه بشرط لا والعرضية تقتضي ان
لا يكون علة لشيء من الاعتبارين ووجه الفساد ان مقتضى العرضية ليس الا ان لا يكون علة لوجود
الجنس اما ان لا يكون علة لتحصله نوعا فلا تقتضيه العرضية وقد اورد عليه انه لو تم لزم ان لا يكون للعرض فصلا اصلا لا بحسب الجوهر
والعرض وهذا الايراد انما يرد لو كان بازاء الجنس والفصل الاجزاء المادة والصورة ولم يتحقق بعد فافهم قوله المراد
بالتباين بالشمول التباين الجزئي لما مر من ان المادة يكون موضوعا بالنظر الى الاعراض القائمة بها لكن هذا انما يتم لو ثبت
ان من المواد ما ليس بموضوع اصلا وهو بعد في حيز الخفاء فالصواب ان يوجه بان المراد التباين باعتبار الحيثية فان

١٤/ب

الحيثية فان المادة لا يكون موضوعا من حيث انها مادة وكذا الموضوع لا يكون مادة من حيث انه موضوع لان المحل الواحد
لا يكون مادة وموضوعا بالنسبة الى حال واحد معا قوله اعلم ان الزمان عند جمهور المتكلمين او المتكلمين ذهبوا الى
ان المعروض للقبلية والبعدية حقيقة بالذات الاشياء المتقدمة والمتاخرة فالقبل كان موجودا في الواقع ولم
يكن البعد موجودا فيه ثم يكون البعد موجودا فيه والاول السبق متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى ليس الا لشيء من الكلمات
بل في يد الفاعل المختار بما اوجده في الواقع مع عدم الاخر صار متقدما ثم اوجد الاخر اما معه فصار البعد مع وجوده واوسع
عدم اللاحق فصار بعد والفلاسفة زعموا ان معروض هذه القبلية والبعدية حقيقة منصرمة متجددة بنفسها يكون لاجزائها
تقدم وتاخر بالذات والاشياء الاخر بالعرض بواسطة مقارنته بهذه الحقيقة والمتاخرون لما وقفوا على اوله وجود الزمان
ولم يقدروا على التشكيك فيه اذعنوا بوجوده لكن لما كانوا قائلين بحدوث العالم برمته قالوا بحدوث الزمان
وتناهيه في جانب الماضي وقسموا التقدم الانفكاكي الى قسمين احدهما ما كان الانفكاك فيه بالنظر الى الحقيقة
الزمانية بان يكون القبل في جزء منه متقدم والاخر في جزء اخر منه متاخرين فالاول قبل والثاني بعد بواسطة قبلية
اجزاء هذه الحقيقة والاخر ما كان فيه لا بواسطة هذه الحقيقة بل بالذات بحسب نفس الامر ومتن الواقع وسموا هذه
القبلية الذاتية وهي مدار القبلية الذاتية الدائرة على الالسنة الكافة وصاحب الافق المبين لما غلب في جبلته الحماقة
ورسخ الصفة الشيطانية البعيدة عن الفطانة فاختار هذا القول وضم اليه الاباطيل التي رده الى اسفل السافلين
افتضح بها لدى العلماء الراسخين فذهب بعضه الى رفض ما عليه جمهور المليين ونقض ما عليه الفلاسفة من المشائين و
الاشراقيين وسمى هذه القبلية السرمدية والبعدية بالبعدية الدهرية وصنفت في بيانه كتبا مبسوطة ودفاتر مكدرة بعبارات
منطقية والفاظ ابجدية مشتملة على اشتقاقات مخترعة والفاظ منوية لا يوجد في اطلاقات العرب العرباء وتنفر عنها
اسماع الفصحاء ليس تحتها سوى الاشارات المخيلة والعبارات المزخرفة وتلخيص مقاله ان القبلية الانفكاكية
بالحسية ممتنع ان يوجد المتاخر مع المتقدم وهذا على نحوين احدهما يتخلل ممتد او لا ممتد بهذا المقتضي حدين يكون في احدهما
القبل وفي الاخر البعد وثانيهما بالحسب يوجد في متن الواقع ووعاء الدهر المتقدم مسلوبا مع عدم المتاخر ثم يبطل الاول
ويقوم بدله وجود المتاخر من دون لحظ ممتد او لا ممتد اصلا وهذا لا يقتضي ان يتخلل الممتد واللاممتد وذلك لا بد
الدهر عن الامتداد والارادة بهذا النحو من السبق واللحوق عن الامتداد واوهي ان الفلاسفة ايضا لا يكون

وصاحب الافق المبين لما غلب في جبلته الحماقة
ورسخ الصفة الشيطانية

هذا النحو من القبيل لكنهم يدرجون في الزمانية وسيفصل هذا القول مع ما عليه في موضع يليق به فانتظره قوله فالتقدم الزماني
عند جمهور المتكلمين آه قد عرفت الاقوال الثلثة في الزمان والمدة فاختلف تفسير القديم والحادث الزماني فالحادث الزماني ما يكون مسبوقا
به في الواقع لان الاعدام والوجودات كلها عندهم واقعية فالقدم ما يعدم من الواقع وما يوجد بعده ثانيا يوجد في الواقع
لكن لما كان عندهم السبق واللحوق بهذا الوجه موجبا لتوهم ممتد غير متناه يكون القديم مستمرا فيه من دون توقف عليه
والاعلى جزء منه ويكون الحادث في شطر منه وقبله عدم في تلك المدة الغير المتناهية فلذا فسر المصنف القديم الزماني
بما لا اول لوجوده والحادث الزماني بما لوجوده اول واما الفلاسفة على زعمهم ان لا تجدد ولا تعاقب في نفس الامر
والواقع الصحيح ان يقال فيها عدم ثم وجود او وجود ثم عدم والموجودات كلها قديمة بحسب هذا النحو من الوجود والزمان
الغير المتناهي عندهم مع ما فيه من الزمانيات المخصصة تجرده منطبق عليه او غير منطبق او في حدمة موجود في نفس الامر
فلا فوت ولا لحوق في هذا النحو من الوجود انما الفوت واللحوق لبعض الزمانيات من بعض بحسب الوجود الزماني فالحدوث
في نفس الامر الموجب بالدهر الغير المسبوقة بالعدم يسمونها قديما دهرية واما القديم الزماني عندهم فما كان وجوده مستوعبا
للزمان الغير المتناهي في جانب الماضي منطبقا عليه كالحركة القطعية للافلاك او غير منطبق كالحركة التوسطية للافلاك
والحادث الزماني ما يوجد في شطر منه ويكون سابقه العدم فتعريف المصنف شامل لمذهب الفلاسفة ايضا واما
على طور صاحب الافق المبين فالقديم قديمان دهري وزماني وكذا الحادث حادثان دهري وزماني فالقديم الدهري
ما لا يكون مسبوقا بالعدم الصريح في وعاء الدهر والقديم الزماني ما يكون مستوعبا وجوده للزمان المتناهي في جانب
الماضي والحادث الدهري ما يكون مسبوقا بالعدم الصريح في وعاء الدهر والحادث الزماني المخصص وجوده بجزء
من الزمان ويكون في الاجزاء السابقة العدم والمصنف والمحشي رح مع القول بحدوث الزمان فسرا القدم الزماني بما
فسر به القديم الدهري فعنده القديم الزماني ما عند صاحب الافق المبين القديم الدهري وقد قال في بعض حواشي
بحث الحادث والقديم انه انما سمي القديم الزماني ونسب الى الزمان باعتبار بعض اللوازم وهذا الكلام لا غبار فيه
لانه لا مشاحة في الاصطلاح واعلم ان بعض الاعلام قد حمل كلام المحشي على اصطلاح صاحب الافق المبين بان القديم
ما كان مستوعبا الزمان في جانب الماضي ولما كان لا يصح عدم كونه مسبوقا بالعدم الصريح في وعاء الواقع لان الزمان
حادثا كان مسبوقا بالعدم في الواقع فكيف ما استوعبه حمل كلامه على ما جوز صاحب الافق المبين في قبالة من ان المتناهي

تناهي الزمان لا يستلزم الحدوث بل يجوز ان يكون الزمان المتناهي واقعا في متن الدهر بلا سبقة عدم كما ان الفلك
المتناهي واقع بلا سبقة عدم وانما حكمنا بحدوثه الدهري لدليل آخر دل عليه لا لاستلزام التناهي اياه وارتضى بتصحيح
هذا التجويز تلميذه الصدر الشيرازي في شرح الهداية الاثيرية فبنى كلام المحشي على هذا فقال ما استوعب بوجوده
وجود الزمان لا يكون مسبوقا بالعدم الصريح في متن الواقع ثم اعترض ان الزمان يلزمه التقضي والتجدد بل
هو نفس اتصال التقضي والتجدد فاذا لم يكن قبل تقض وتجدد يكون مسبوقا بالعدم فيصير حادثا والقياس
على الفلك فاسد لانه قار الذات فيمكن ان يوجد بجميع اجزائه في الواقع بلا سبقة عدم وهذا بخلاف الزمان لانه
لعدم قراره لا يوجد الا جزء بجزء فاذا فرض التناهي لم يوجد عدم انقراض فصار حادثا وهذا الكلام من هذا
المحقق لابطال هذا التجويز حق لا غبار عليه لكن من اين علم ان مطمح نظر المحشي هذا الرأي البين الفساد بل
مقصوده ما ذكرنا كما صرح به في بحث القديم والحادث لكن بقي بعد كلام فانه قد نسب هذا المعنى الى الفلاسفة
في ذلك البحث وهذا بالظاهر ينافي ما ذكره هنا فليتأمل فيه قوله فان بعضهم لم يجزم بل بعضهم جزم بوجوده
منهم الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي قدس الله سره وافقنا ما افاده فانه ذهب الى تجرد النفوس
الناطقة قوله وهذه المعاني بعد اشتراكها الخ وذلك لان الاشارة مبناها على قصد المشير حين قصد التعيين
والقصد كما يتعلق اولا وبالذات الى المحسوس بالذات يتعلق الى المحسوس بالعرض قوله لكن التوجه بان المشار اليه
الخ قد يناقش فيه بان كون المشار اليه هنا او هناك بالذات والمكان بالذات للجوهر والعرض بالعرض
لكن لا يلزم ان يكون تعيين الحس بانه هنا او هناك للجوهر بالذات فان التعيين فعل المشير ومن الجائز ان
تعيين المشير بان مكان بالعرض بانه هنا وهناك بالذات كما ان المحسوسية بالذات لبعض الاعراض وبالعرض
لمحالها لكن التعيين المحسوسية يجوز ان يكون بالذات للمحسوس بالعرض قوله وبهذا يندفع ما يتراءى وروده الخ اما
اندفاع الاول فلان تعلق المشير انما هو الاشارة بالمعنى الاول لا الاشارة بالمعنى الذي هو الامتداد واما اندفاع
الثاني فلانه لا يلزم الاشارة المحسوسية بالذات في معنى من المعاني واما اندفاع الثالث فلانه قدس سره
ما قال في بحث الحلول في حواشي التجريد انما هو في المعنى الثاني والذي قال هنا انما هو في الاشارة بالمعنى الثالث
قوله لا بهاليت متحيزة بالذات الخ هذا بالظاهر لا يصلح جوابا لان تخصيص المعرف الخاص يزيد في المعرف جوازا

وقد كان الايراد لعموم المعرف لا لخصوصه حتى يفيد تخصيص المعرف ومقصوده انه لما خص المعرف بالحلول في التحيز بالذات وجب التقييد في المعرف فصح الاطراف المتداخلة قوله بحيث وجودي الحال والمحل اه يعني بحيث يكون وجود الحال والمحل اثنين عن تعدد الاشارة بالنظر الى وجودهما قد يتحد الاشارة بالنظر الى التداخل واما بالنظر الى وجودهما فيصح التعدد بل يقع في بعض الصور بارتفاع التداخل قوله مع ان المتكلمين لا يقولون بما يعني ان هذا التعريف للمتكلمين وهم لا يقولون بوجود الاطراف قوله فان العرض مثل السواد لا يحمل اه الظاهر ان اللام للاستغراق يعني ان كل عرض لا يحمل على الموضوع مواطاة فلا يصدق تعريف الحلول على شيء من افراده كما صرح به الصدر الشيرازي في شرح الهداية الاثيرية وهذا بناء على ان حمل الصفات المحمولة مواطاة لا يسمى حلولا قوله واجاب عنه بعض المحققين اه نقل كلامه بالمعنى وقال هذا المحقق في اخر تقريره والحاصل ان تصور الاختصاص الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت بديهي بوجه ممتاز عن غيره وذلك يكفي في المقصود فان العقل يجد للاوصاف اختصاصا خاصا بموصوفاتها لا يشاركها فيه غيرها ويفرق بين ذلك الاختصاص والاختصاصات الاخر وهذه العلاقة يعبر عنها بكون وجودها لها اي كون وجودها بحيث انها نعتية قوله وانت تعلم ان الاختصاص الناعت فان هيئة التوصيف النوعية تدل على ان الناعتية بسبب الاختصاص فلا يكون الوصف لذاته نعتا وانت لا يذهب عليك ان الناعتية ليست مرهونة بايدي الاسباب بل الذات تقتضيها فيما لا يصح موجودة الا بان يكون نعتا لاخر كما حقق في موضعه فتوصيف الاختصاص بالناعتية اما تسامح فقد اشار المحقق اليه واما لان الاختصاص لازم من لوازم الذات تقتضي في الذات فقد صار الذات ملزومة للناعتية الاختصاص اللازم لها من جوهرها فقد اشار المحقق الى هذا قوله مع انه على ذلك التقدير اه قال في الحاشية الصفات المشتقة لها اختصاص بموصوفاتها وهو منشأ الاتحاد ومعها اتحادا بالعرض وحملها عليه حملا بالمواطاة انتهى وانت لا يذهب عليك ان الامر اصطلاحي فلا بد من النقل من ائمة ثقات هذا الفن ان الحمل بالعرض يسمى حلولا وقد صرح ثقات الفن خلاف ذلك ومع الاشكال اصلا قوله فالاولى اه فيه اشارة الى ان كلام المحقق ايل اليه ايضا بان يقال المراد بقوله لا لسبب اخر ان يكون لذاته من دون واسطة في العروض لا لسبب اخر يكون معروضا بالذات قد يطلق على الواسطة لفظ السبب مجازا قوله والمراد بالنعت اه قد عرفت ان هذه الارادة بناء على زعمه لا على زعم جمهور المعرفين بهذا التعريف قوله وبهذا ظهر ان العرض اعم من الوصفي لا تحقق

لما تبين ان المراد في تعريف الحلول بالعرض الحال وهو يوجد في العرض ايضا فيكون مندرجا تحت العرض بما هو عرض كما نقول
المحقق الدواني ان ما هو عرضي باعتبار يصير عرضا باعتبار فانه بحث اخر قوله كما يلوح اليه ما نقل من المعلم الاول اه اقول
نقل عنه هو تمثيل العرض بالمشتقات ولا يتعين ذلك لكون المشتقات اعراضا فلا يصلح تائيدا فانه يحتمل ان يكون
التمثيل بها لكونها متحدة مع الاعراض باعتبار كما زعم المحقق الدواني اولعل تحت المشهورة وسمى الشارح التعالي في
مرصد المبتدأ بالشيراني ان الحلول غير الحال فانتظره قوله التركيب من الوصف غير معقول قيل هذا نقض على الدليل
وانت لا يذهب عليك ان غاية ما لزم من دليل المحشي هو بطلان الجزئية وهذا لا يضر المستدل فان مقصوده ان
الجزئية باطلة في نفس الامر ويلزم منها فلا يكون المذكور جوابا عنه بل الحق ان هذا دليل اخر على بطلان الشاني و
ليس هذا ابناء على ان المستدل اخترف في الدليل بالوصفية حتى قيل اولا اريد به المعنى اللغوي كما لم تمش قول المحشي
بل المقصود ان كونه وصفا ضروري لكونه سلبيا فلا يصلح للجزئية قال في الحاشية ان اريد به وصف مبدئه
فالجواب ان التجرد سلب بسيط ومبدؤه خصوصية الذات ينتهي ليس المقصود انه ان اريد به وصف التجرد
فالجواب ما ذكر من ان التركيب اه وان اريد المبدأ فالجواب هذا بل المقصود ان اريد بالتجرد ما يفهم من اللفظ
فالجواب ما في المتن وان اريد المبدأ فالجواب هذا قوله فانه يستلزم عروض الشيء لنفسه مبنى البعض هذا الاستلزام
على ان صفة الكل صفة لجميع اجزائه وهو بعد في خفاء وقد يقال لان الصفة محمولة على نفسها البتة ولو اوليا فان كانت
جزء الشيء وهي صفة له فهي خارجة عنه فهي خارجة من نفسها فهي خارج محمول وهو معنى العروض وما فيه من التكلف و
الحق ان امتناع كون الصفة جزء ضروري لا كلام فيه بالاستدلال بامثال هذه المقدمات لا يرجع الى طائل قوله
فقط او مع الخلو اشارة الى انه يلزم قدم الحادث وحدوث القديم هذا مبني على ان القدم الحدوث من لوازم ماهيته
موصوفاتها قوله مرجعهما الى نفي الوجود والعدم وهذا متناقضة فقصده لكونه اول في تعريفه قوله النظر ان التعايل البديهية
اه قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني معترضا على منع بداهة الوجود مستندا بالقول بالكسبية والقول بالياس عن تصوره
انه ان اريد منع تصور افراده العارضة للماهيات بكنه الحقيقة فمرد عليه انه ليس للوجود وعروض للماهيات اصلا لا ذهنا
ولا خارجا بل ينتزع العقل من الماهيات الموجودة ذلك المفهوم الواحد المسمى بالوجود كيف وقد قالوا الوجود من
المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحلوله فيه فلا يكون وجودات الماهية افرادا له حقيقة بل هي حصصا

اى عدم الاول وفي الوجود والعدم

الى الهيات فيكون حصصا وقد اعترف المانع بذلك حيث قال واثبات ان في الموجودات افرادا والهية والوجود
المطلق وحصصه زايدا وعلى الماهية عارضا لها مما لا سبيل اليه نعم لو كان قولك والمفهوم زايد وزائدا لحصة في نفس الامر
وحكم بانه حقيقة توجه المنع وان اريد منع بداهة تصور هذا المفهوم ففيه انه بسيط لا جنس له ولا فصل وكنه الحقيقة ليس
الا هذا المفهوم البسيط نفسه البديهي التصور وتعقب عليه المحقق الدوانى بانه لو فرض توقف البداهة على ان
ليس لهذا المفهوم فرد فلا بد لاثباته من دليل بيانه لا يلزم من كون افراده حصصا وكون المطلق نوعا بداهته
لا اذا اثبت تصورها بالكنه والحقيقة كونه بسيطا وكذا كونه انتزاعيا لا يستلزم البداهة فلك ان تاخذ من
السؤال والجواب الاول النزاع في الوجود بانه بديهي ام على ان له حقيقة سوى هذا المفهوم ويكون لها افراد
موجودة ام لا فمن زعم الاول حكم بالنظرية او اليأس ومن زعم الثاني حكم بالبداهة ولما كان المتأخرون ادعوا
البداهة في ان صدق الوجود وساير المفهومات المصدرية على ما عدا حصصه مستحيل فلا يصح كون الوجود صادقا
على حقيقة يكون نظرية او مأيوسة فغير النزاع بعض الافاضل الى ان تصور الوجود بماية يتقرر الاسناد او كونه
مبدءا للآثار ثم نوزع بان معنوية بل هو بديهي التصورات يكون نفس هذا المفهوم المصدري او نظرية
او مأيوس بان يكون شيء وراءه يكون منشأ والانتزاع ان تم يصدق هو عليه وح ايضا يكون النزاع
معنويا بلا شبهة وما قيل لا بد من تعيين الموضوع اولا ثم البحث عن عوارضه الذاتية ليس بشيء لان تصور الموضوع
بالكنه غير مشروط واما التصور بوجه يمتاز عن جميع ما عداه متحقق وبعضهم من الجواب الثاني للمحقق انه يمكن النزاع في
المصدري وهذا بعيد جدا فان بداهة المصدري ضرورية لا يمكن الخفاء فيه نعم دعوى بداهة المفهومات الانتزاعية
بر مبناها كما يظهر من كلام المحشي او استلزام البساطة فقط والانتزاعية ايا ما كما يظهر من كلام ذلك الصدر مما لا سبيل
اليه وانت تعلم ان بداهة الوجود والحقيقي مما لا يدعي احد اذ لعدم الافراد المغايرة الى الان لم يتحقق عند احد انه ما هو وانت
قد ظهر لك ان دعوى النظرية لا يصح من عاقل في المصدري فلا سبيل اذن الى النزاع المعنوي الا باحد الوجهين المذكورين
ودعوى ان ليس للمعاني المصدرية افراد موجودة مما لم يصح برهان انما السبيل الاستقراء الغير التام فلا يعول عليه فخرج
الحاصل ان النزاع انما وقع في الوجود الذي به موجودية الاشياء بغير هذا المفهوم سواء كان فردا لهذا المفهوم ام لا حكم
بالنظرية او المأيوسية لكن النزاع بهذه الوجه يناسبه ان يتعرض في دليل كل فريق لهذا المعنى فلذا اعرض المحشي عن

٧١

من النزاع المعنوي بهذا الوجه وقال انظر ان من ادعى البديهة اراد بديهية هذا المفهوم المصدري ومن ادعى الكسبية اراد
المايوسية اراد الحقيقة فالنزاع بين قائل البديهة والقائلين الاخرين لفظي ومن قائلي الكسبية وقائلي الماهوية معنوي
واورد عليه بان النزاع اللفظي بعيد من المحصلين اذ يلزم ح عدم فهم كل مراد الاخر مع استمرار البحث من القدم الى
الان ولعله لا بعد فيه في هذا المقام فانه لم ينقل من الاولين الاستدلال على البديهة اصلا بل انما يدعون البديهة
بديهية وقوم منهم عرفوه ومنهم من حكم بالمايوسية ولم ينقل اعتراض احد من الفرق على الاخر ولما جاء الامام لعدم
علم الفريقين بتنازعين ولا جعل لاحد من مطلوب الاخر وجعل انما جاء من قبل الامام والامحد ورغبه ثم الصدر المحاضر
لذلك المحقق تصدى لاثبات البديهة بوجه آخر هو ان الوجود امر عقلي لا تحقق له في نفس الامر اصلا لا ذهنا ولا خارجا
حكمه مهية بنفسه اذ لم يوجد منه معقول وموجود حتى نتصور ان ما هو المعقول منه كنه الوجود او وجه وزاد وزان
الكلي الفرضي الذي لا فرد له في نفس الامر فلا يكون ذاتيا وعرضيا لشيء لكن الوجود على ما ذهب اليه المحققون امر
عقلي لا وجود له في الخارج بالشرائط المذكورة في كتبهم لاسيما كتاب الاشراق ولا في الذهن ليس فرد له ضرورة
ان زيدا ليس موجودا بما في ذهنا من وجوده كما انه ليس متحركا بما في ذهنا من حركته وتعقب عليه المحقق الدواني
بان الوجود ان كان انتزاعيا لكنه ليس امرا اختراعيا فيكون له تحقق في نفس الامر كسائر الاضافات والامور
الاعتبارية وانكار وجوده في الذهن مكابرة صريحة والتمسك بان زيدا مثلا ليس موجودا بما في ذهنا من
الوجود كما انه ليس متحركا بما في ذهنا من الحركة تقتضي ان لا تكون الاعراض الموجودة في الخارج موجودة في الذهن
ايضا فان الثبوت الاسود ولا يكون اسود بما في ذهنا من السواد على انا لا نسلم انه ليس موجودا بالوجود الحاصل في ذهننا
فان الموجود في الذهن هو حقيقة الوجود كما هو مذهب المحققين وتشبيه بالكلي الفرضي في غاية البعد فان حصصا و
قد حكم القوم بان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه انتهى ويقول هذا العبد التحقيق ان الوجود الذي به موجودية
الاشياء ليس شيئا اصلا اي ليس شيئا يصدق عليه الوجود ويكون مناط موجودية الاشياء وترتب الاثار وليس
هذا الشيء امرا عينيا ولا ذهنيا بل الماهيات باسرها ثبوت مناسب الوجود واعني انها بانفسها مناطا الموجودية وترتب
الاثار وما شيء الجاعل ليس الا في تقررها جعلا بسيطا ويكون بانفسها مصداقا للموجودية وذلك لانه لو كان امرا
زائدا على الماهيات يكون مناطا للموجودية لا يمكن ان يقوم بالماهيات انضماما لاستلزامه الث ذاته تعالى ولا انتزاعا لان

ما به موجودية الاشياء يكون سابقا عليه فهذا الامر الانتزاعي يكون سابقا على تقرر الاشياء وهو صحيح وليس له تقرر وتحقق
الا بالماهيات التي هي المنتزع منها فان ليس في الاعيان امر يقوم بالماهيات ويصير الماهيات موجودة به لا عينيا
ولا انتزاعيا واما انه ليس في الذهن امر يكون مصداقا بحسب وجوده الذهني فلانه يلزم ح ان يكون الماهية موجودة بشيء
يقوم بالذهن وهذا مثل ان يقال زيد صار مضروبا بضرب قائم بعمرو وهذه سفسطة والنقض بهذا بالاعراض الموجودة في الخارج
كما زعم المحقق لان الاعراض الموجودة في الذهن ليست مبدا الاتصاف البتة والا لزم ذلك المحال وما قال في العلاوة
ساقط كما لا يخفى ولا يلزم هذا في ساير الانتزاعيات لانها ليست مناطا للموجودية بل يصير بها الشيء فوقانيا ولا بعد
في كونها خارجا عن تقرر الفوقية بتقرر منشاها وليست باعتبار وجودها الذهني منشا الاتصاف واذا تمهد هذا فنقول
لا يمكن النزاع في بديهية الوجود الذي به موجودية الاشياء لانه امر انتزاعي ليس له حقيقة انما هو امر يخترعه العقل فليس هناك
شيء ما يصدق عليه الوجود ويكون مناط الموجودية ويقوم بالماهيات حتى يكون بديهيا او نظريا او بالوسط او لا بد
الا كما ان ما يصدق عليه شريك الباري بديهي او نظري او بالوسط واما الماهيات التي هي ثابتة مناب الوجود فمع انها
غير صالح الدعوى البداهة كما نبه عليه الشيخ المحقق قدس سره فقد بان لك ان لا وجود هناك يكون قابلا لدعوى
البداهة او الكسبية واما المصدري فقد علمت انه ليس في شيء واما ما زعمه ذلك الصدر من انه لو لم يكن الوجود شيئا
واقعيا صار بديهيا ففاسد لا يلتفت اليه وايضا ما زعم انه ليس للوجود المصدري واقعية ولا هو عارض للشيء ففاسد
ايضا ومكابرة صريحة وكلام ذلك المحقق عليه تام من غير قصور وليس مقصوده ذلك الصدر ما ذكره فانه شريك
ساير الانتزاعيات للوجود في عدم الواقعية كما يلوح من بعض عباراته وهو مكابرة فاضحة وبالجملة ليس للوجود الذي
به الموجودية مصداق سوى الماهية فلا شيء هناك يكون بديهيا او نظريا سوى الماهية وهي غير متشابهة فيهما وغاية ما يقال
انه يجب ان التحقيق ان ليس الوجود بمعنى ما به الموجودية سوى الماهية لكن لا يلزم منه الا قيام البرهان على بطلان
مبنى القول بالبداهة فغايته ما لزم بطلان القول بالبداهة ولا يلزم منه عدم معقولية النزاع لان في الخلافيات يكون
احد المذهبين باطلا بالدليل ثم الذي تحقق فيه ان ما به الموجودية الماهية وفيه احتمالات احدها ان يكون ما به الموجودية
حقايق مختلفة ويكون الموجود مشتركا لفظيا والاحتمال الاخر ان يكون هناك حقيقة واحدة هي الوجود بمعنى ما به الموجودية
الاشياء وتكثر الماهيات بقيودات عدمية فهناك الوجود بمعنى واحد مشترك بين الموجودات ويسمى انه مذهب الاشراقيين

الاشراقية ومن في طبقتهم وعلى هذا يمكن النزاع في نظريته وبداهته نعم لا يمكن النزاع على الاحتمال الاول كما هو مذهب الشيخ الاشعري فحاصل النزاع ان قائلي اشتراك الوجود معنى اختلفوا فمنهم من قال انه بديهي كزعم انه المعنى المصدري ومنهم من قال انه نظري او بايوس لا يخاله م انه حقيقة واحدة مشتركة بين الهيات المتمايزة بالقيود العدمية وهذا النزاع معقول الا انه ابطال القول الاول بالدليل الذي ذكر فتدبر قوله قال الشيخ في الهيات الشفاء اه قال الصدر الشيرازي هذا يدل على ان الوجود الخاص هي الماهية وليس كذلك بل الوجود الخاص امر اخر يصير الماهية به موجودة مترتب الاثار وذلك ان تقرر كلام الشيخ بان المراد بالحقيقة ما به الواقعية والمعنى ان كل امر له ما به الواقعية به يصير الماهية تلك الماهية اي يتقرر بالحقيقة فللمثلث ما به واقعية به يتقرر المثلث وهذا اي ما به الواقعية الوجود الخاص في اصطلاحنا وهذا توجيه وجيه وقيل المحشي اورد هذا الكلام لتأييد تعدد المعاني للفظ الوجود ردا على من زعم ان ليس له الا معنى واحدا وهو بعيد قوله ضرورة ان كنهه ليس الا ما ارتسم في الذهن ان هذا هو الذي ادعى الصدر ويرد عليه وارد المحقق الدواني من انه ليس اختراعيا فيجوز ان يكون كنهه انتزاعيا اخر لا يقدر العقل على انتزاعه الا بان تتبع اولا ذاتياته او عرضياته ويركبه فيحصل العلم به ثم يعلم ان هذا المعلوم ما له علاقة مع المنشا بحيث يصح انتزاعه والا بعيد فيه اصلا ومن ادعى بطلانه فعليه البيان فالاولى ان يخص بالوجود المصدري فانا نعلم ضرورة ان ليس كنهه الا ما حصل في العقل من الصيرورة وانكاره مكابرة قوله وتصور الوجود الحقيقي اه ويعني ان النزاع بين قائلي النظرية والبداهة معنوي فانه في الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء ثم فرعه على خلاف اخر هو انه عين الواجب تعالى شانه او امر مغاير له زايد على الماهيات وعلى الاول يكون تصوره ممتنعا وعلى الثاني يكون نظريا او ورد عليه انه لو كان المبني ما ذكره لتعرض احد الفريقين في دليله والنقض دليل قائلي البداهة ينتج استحالة التصور على تقدير كونه عين الماهية او قائما به القول بان الدليل لعله من مخترعات المتاخرين لا يلتفت اليه فان قلت قد بينت ان ليس هناك حقيقة يكون مصداقا للموجودية فلا يصح هذا النزاع قلت انما بينا انه لا يصلح شيء مصداقا للموجودية سوى الماهية وبين ذلك سيران اخر والمهيات صالحة لهذا النزاع ولا يصح احد ان يدعي بديهيتها فتامل فيه قوله ثم لا يخفى ان بعد تصور الشيء بالكنه اه لم يرد بالتصور بالكنه مصطلحه وهو تصور الحد بان يجعل مرآة للمحدود المجمل او المفصل المجهول مرآة للملاحظة و حاصل كلامه ان بعد تصور كنه الشيء لا يمكن معرفته برسمه لانه بالرسم لا يحصل تصور ذلك المتصور لانه تحصيل الحاصل

فلابد من التصور بوجه اخر فلم يكن المرسوم ذلك التصور بل هو مع وجهه وانت تعرض من هذا الكلام تقرير كلام الشان الوجود
لما كان بديهيا لا يعرف الا تعريفا لفظيا ودفع ما يورد ان الكلام في بديهية وهو لا يمنع تعريفه الحقيقي بالرسم لان
الرسم لم يعرض بديهيا ولا يلزم من بديهية الكنه بديهية الرسم ثم اورد عليه النقض بانه لو تم لا يمتنع الترسيم اصلا لا قبل معرفة
الكنه ولا بعده لانه لا يقصد بالرسم معرفة الكنه كما اعترف به المحشي فلا يقصد به الا معرفته بوجه من وجوهه فلم يكن
المرسوم ذلك الشيء وان قبل ان المرسوم اذا لم يكن حاصلا من قبل امكن الالتفات اليه بالرسم قبل مثلا بعد معرفة
الكنه لانه كما يكون الالتفات قبل الى ذلك المرسوم ويبقى ذلك المرسوم مرسوما كذلك بعد معرفة الكنه يمكن الالتفات
بالرسم ويبقى ذلك المرسوم مرسوما لان الالتفات الى نفس الشيء مع قطع النظر عن العوارض وما يحاذيه الرابط
اي الملاحظة لا يكون معتبرة في جانب الملتفت اليه والحق تعالى ان يقول ان لا يجوز ترسيم بعد ترسيم لان
المقصود بالرسم المعرفة وذلك المعلوم بالرسم فيلزم تحصيل الحاصل او معرفته بوجه اخر فلم يبق المرسوم الاول مرسوما
وقد ينقض بالتحديد بعد الرسم لان المقصود بالتحديد ليس ما عرف سابقا لانه تحصيل الحاصل بل لا بد من معرفة
ذلك الشيء بوجه اخر فلم يكن ذلك المرسوم محدودا وكذا دفع القيل والقال ولم ينبه احد على حقيقة الحال واما الطعن
على الحق الصراح فاعلم انه ليس المقصود ههنا المنع عن الالتفات الى الشيء بعد معرفة كنهه بالعوارض كيف وهذا النحو من
الالتفات واقع ضرورة ولا يمكن من عاقل انكاره ويجوز المحشي التعريف اللفظي بعد معرفة الكنه بل المقصود منع الترسيم
بطريق الكسب بعد معرفة الكنه وتقرير الكلام موقوف على تمهيد مقدمة هي ان المقصود من الكسب معرفة ما لم يكن حاصلا
من قبل والمقصود من الكسب في باب التصورات تحصيل كنه شيء او معرفته بوجه يمتاز عما عداه لا غير فح نقول لو امكن الترسيم
بطريق الكسب بعد معرفة الكنه فاما التحصيل لكنه الذي لم يكن حاصلا من قبل وهو باطل لان المفروض تصور الكنه واما التمييز
عما عداه وقد كان حاصلا باتم وجه واما الالتفات الى امر لم يكن ملتفتا اليه قبل الكسب بواسطة الكاسب والالتفات اليه
قد كان حصل قبل مع تغير في المكتسب يخرج به من المعلومية والحصول فيقصد بالحركة الفكرية تحصيلا بعد الوجود المذكور
وح لم يبق ذلك المعرف معرفا بل صار المعرف بالرسم شيئا اخر ولا يكفي في ذلك التغاير الالتفات لان تعدد
وتغاير في الكاسب وهو لا يفيد لدفع الاستحالات اللازمة في الكسب ومن ههنا ظهر سقوط ما اورد المورد بقوله
وما يحاذيه الالتفات لا يكون معتبرا في جانب الملتفت اليه فانه انكار لا مرلم يدعه المستدل فانه لم يدع ان جهة

ان جهة الالتفات يجب ان يتميز الملتفت اليه فيلزم تقييده بل كان يقول لا يتصور الالتفات بطريق الكسب الى
معلوم الكنه فلا بد من التقييد وقد تبين بتلك سقوط النقوض اما الاول فلان المرسوم لما لم يكن حاصلا من قبل و
لا ممتازا عن جميع ما عداه يمكن الكسب بالرسم بهذا التميز ولا يعتبر التقييد في الملتفت اليه بعدم الاستحالة في الالتفات
اليه وهذا بخلاف ما بعد معرفة الكنه فانه حصل وامتاز والتفت اليه فلا يمكن الكسب لاجل شيء منها واما النقض
بالرسم بعد الرسم فالجواب عنه انه ان حصل بالرسم الاول الامتياز الا ان الرسوم لما كانت مختلفة بالخفاء والجلاء
والاختصاص يفيد كل رسم امتيازا لا يفيده رسم الاخر فيجوز ان يلتفت برسم الامتياز ثم يلتفت برسم اخر
للامتياز الاتم منه نعم لو فرض الرسمان المتساويان في افادة الامتياز يلتزم انه لا يمكن الكسب بالرسم الاخر
بعد معرفته باحدهما واما بعد معرفة الكنه فلا يتصور هذا لان الكنه قد افاد الامتياز باتم وجه فلا يمكن الكسب لتحصيل الامتياز
والجواب عن النقض بتجديد الرسوم المعلوم بالرسم وفاته قد كان ممتازا غير حاصل والان بالتجديد يقصد تحصيله فلا
استحالة وما قيل انه يلزم انه لا يصح التحديد بعد معرفة الكنه الاجمالي فقط لانا نلتزم ذلك لان الكنه التفصيلي انما
يفيد الالتفات الى الكنه الاجمالي وقد كان حاصلا فلا يصح بطريق الكسب تجديده وتعدده نعم ربما يزول الالتفات فيجدد فيه
الكنه اليه فيرسم او يحد ويلتفت اليه ويحضره مرة اخرى وهذا ليس من الرسم والتحديد في شيء بل هو من قبيل التنبيه
اللفظي ثم قد ينقض اصل المدعى بان المحسوس ربما يلتفت اليه بالوجوه بعد معرفتها والعلم الاحساسي عند الحكماء
علم بكنه الشيء مع وقوع الرسم بعد معرفة كنه الشيء وبان النفس ربما يلتفت اليها بالوجوه والخواص مع كونها معلومة
بالعلم الحضوري الذي هو علم بكنه الشيء عنده والجواب عنهما ان المعلوم بالاحساس والعلم الحضوري ليس الا
الجزئي العلم فان اريد الالتفات اليه بالخواص فلا كسب هناك لان الجزئي لا يكون مكتسبا فلا نقض لانا نمنع الرسم
بطريق الكسب بعد معرفة الكنه وان اريد الالتفات الى حقايق المحسوسات والنفس فلم يكن حاصلا بالكنه وان اريد
الالتفات الى حقايق المحسوسات والنفس فلم يكن حاصلا بالكنه من قبل فتامل وكن من الشاكرين ولعل ما ذكر
ومن النفائس المختصة بهذا الكتاب والله تعالى اعلم بحقيقة الحال قوله فعلى تقدير كون تصور الوجود بديهيا آه اورد عليه
بان البديهة لا تستلزم الحصول فيجوز ان يكون الوجود غير حاصل فيعرف حدا او رسما لاجل تحصيله فلا يكون تعريفا لفظيا
الا ان يقال الظاهر حصول الوجود لانه من اجلى البديهيات حتى يحصل للبله والصبيان وانت لا يذهب عليك

ان الرسم والحد الحقيقيين انما يكونان بطريق الكسب والكسب لا يكون الا في النظري فلو فرض الوجود بديهيا لا يمكن التحديد
والرسم الحقيقيان فاما ان يكفي مجرد الالتفات فلا يمكن تعريفه اصلا او لا يكفي فيكون فيه نوع خفاء فيتوقف لازالة
ذلك الخفاء على القضايا البديهية على هيئة القياس وهو المراد بالتعريف اللفظي او لا تسمع اهل المنطق يقولون البديهي
لا يعرف الا تعريفا لفظيا فالتعريف اللفظي ما يكون لازالة الخفاء لا التحصيل الموقوف عليه فافهم قال الشارح
المحقق قدس سره فان بداهة التصور صفة خارجية اه حاصله ان بداهة التصور صفة خارجة عن البديهي الاوصاف
الخارجية يمكن فيها النظرية فيجوز ان يكون نظرية فالغرض تجويز النظرية وصحة الاختلاف فيها ولم يرد ان البداهة
صفة خارجية فيكون نظرية البتة حتى يرد ان اللوازم البينة ايضا صفات خارجة وليست نظرية فاستلزام خروج
الصفة النظرية ممنوعة وفي الكلام اشارة الى ان الذاتيات الداخلة في الذات لا يمكن نظريتها ولا يجوز عدم
ثبوتها للذات عند العقل حتى يتصور الاختلاف في النظرية والبداهة وهذا هو المشهور بين السنة القوم ان
ثبوت الذاتيات ضرورية لكن ينبغي ان يعتبر الذاتيات الموجبة للبداهة هي الذاتية بالنظر الى العنوان الموضوع
فالذي جعل عنوانا ان كان الذاتي واثباته فثبوته ضروري والا لا فالشيء اذا تصور بالوجه والرسم فذاتيات
حقيقته يجوز ان يكون نظرية الا ترى ان الانفصال عندهم نظري مع انه ذاتي اليه ولذا قيد الشيخ المقبول في مسئلة
كون الذاتي بين الثبوت بما اذا كان الذات متصورة بالكنه قوله اورد عليه حاصله ان الضرورية والنظرية من
الوجدانيات تعرف بمعرفة كيفية الحصول فلا يحتاج الى الاستدلال وهذا الاشكال غير مختص بالوجود بل لو تم لدل على
امتناع نظرية بداهة كل ما هي قوله واجيب عنه بانه قد يحصل صورة في النفس اه حاصله منع وقوع كيفية الحصول
فارقا ومنع كونها من الوجدانيات فان معرفة كيفية الحصول وان سهل في الاول الامر لكن بعد تطاول
الزمان وكثرة الصور قد يعسر ملاحظة كيفية الحصول فيحصل الاشتباه وليس المقصود سبب الاشتباه في عدم الالتفات
الى كيفية الحصول فان سبب الاشتباه قد يكون بان عرف البديهي لازالة خفاء ثم بعد تطاول الزمان اشتبه
عليه ان هذا التعريف كان لتحصيل النظري او لازالة خفاء البديهي فالتبس على النفس حال ما عرف لاجله
البداهة والنظرية ثم هذا الجواب وان كان صحيحا في البديهيات النظريات الاخر غير الوجود والمصدري لكن
لا يكاد يصح فيه اذ لا اشتباه هناك وانكاره عسى ان يكون مكابرة قوله وانت خبير بان الوجود لو كان

لو كان نظريا لصح حاصلا اثبات كون معرفة كيفية الحصول سهلا فانه يعرف بالالتفات الى الصورة التي حصلت فانها
ان كانت مفصلة مرآة لملاحظة مجمل غير حاصل فهو علم الشيء بالكنه فهو من خصائص النظري فيكون ذلك الشيء نظريا
وان لم يكن مرآة فهو العلم بكنه الشيء وهو من خصائص الضروري وهذا الايراد يجري في كل تصور بديهي نظرية وبديهية
والكلام في التصور ولا وجه الايراد بانه لا يجري في التصديق اعلم ان البيان على هذا الوجه موقوف على ما هو الذي يرد
مذهب الجمهور من عدم حصول صورة الموقف بالفتح حال الكسب بل انما يكون الموقف الكاسب مرآة لملاحظة واما
على ما يراه الجمهور من حصول صورة الموقف بالفتح بعد حصول الموقف الكاسب فلا يتم هذا الكلام ولهذا اعترض لبعض اساتذة
زمانه العلامة الحافظ الفارسي رحمه الله تعالى بان الكاسب من المعدات فيجوز ان ينسى الكاسب ويبقى
المكتسب فبعد تطاول الزمان يبقى اشتباه في انه هل كان هناك كاسب فنسي او حصل بلا كاسب ويبقى المكتسب
فيشتبه الحال في البديهية والنظرية ولعل مقصود هذا العلامة الذي رأيه يرجح مذهب الجمهور بالاستدلال بان
الكاسب علة معدة باجماعهم فالايراد عليه بانه اشتبه عليه رأيه برأي الجمهور مبناه على قلة التأمل ومن هنا انقلط
ما قيل يمكن ان يستدل على رأي الجمهور بانه لو كان نظريا لكان هناك صورتان صورة الموقف الكاسب وصورة الموقوف
المجمل المكتسب ولو كان بديهيا كان هناك صورة واحدة لجواز ان الموقف الكاسب اذا كان معدا يجوز ان لا يبقى
مع الموقف فيبقى الاشتباه المذكور فافهم ثم تستطر انه هل يتم على رأيه الذي يرجح رأي الجمهور فنقول قد اورد عليه اولا بانه قد
يحصل الاجمال بعد التفصيل وقد يحصل التفصيل بعد الاجمال نعم اذا زال التفصيل ومتى الاجمال حصل الاشتباه قطعا وقد
قرر المطلع على الاسرار الالهية ذو اليد الطولى في العلوم العقلية والنقلية الى واستاذي نظام الملة والدين قدس سره
ان العلم بالكنه قد ينقلب الى العلم بكنه الشيء بان يصير الحد التفصيلي مجملا وينقطع الالتفات اليه وهذا العلم نظري
قطعا فيبقى الاشتباه في العلم بكنه الشيء الذي هو البديهي في انه هل حصل بعد صيرورته مجملا تفصيله الذي هو الحد
فيكون نظريا او حصل ابتداء فيكون بديهيا وما قيل في جواب من ان مناط النظرية على رأيه ان تحصيل التفصيل
يجعل مرآة للملاحظة في صورة حصول التفصيل بعد الاجمال وبالعكس هل جعل التفصيل مرآة للملاحظة ام لا وعلى
الثاني كلا العلمين بديهيان وعلى الاول فالعلم الذي حصل بازائه الالتفات نظري في ملاحظة التفت فيها اليه حال
الالتفات وفي العلم الذي حصل فيه الاجمال بنفسه ضروري لعدم وجود الالتفات ولا بأس في كون شيء واحد

بديهيا في ملاحظة نظريا في اخرى ففيه ان الكلام في صورة الانقلاب فلا شك في صدق تعريف النظر بها فانه حصل بحركة
فكرية لانه هو الذي صار مجملا وقوله مناط النظرية على رأيه ففيه انه ان اراد ان معنى النظر عنده ذلك فنحن لا كلام
لنا معه فان كلامنا في النظري بمعنى المتوقف على النظر وان اراد ان طريق النظر منحصر فيه فلعله هو الذي رأيته رأي المحشي
برأيه فقد عرفت ان التفصيل المنقلب الى الاجمال قد صدق عليه انه حصل بالنظر فيكون نظريا فان وجد فيه المناط
الذي اخترعه بان كان مراده ان المفصل يجعل مرآة لملاحظة المجمل اولا وان حصل بعد ذلك بطريق الانقلاب
فقد تم كلامنا عليه وان لم يوجد المناط هناك فهو دليل على بطلان المناط وثانيا بان ما ذكره استدلال على
بداهة تصور الوجود بان يقال تصور الوجود وتصور ركنه الذي هو نفسه من دون تغاير اصلا وكلما كان كذلك كان
بديهيا ولا يلزم من ذلك بداهة بداهة الوجود وقد كان المدعى ذلك قيل هذا جار في كلا بغداد انه تنبيه والمقصود من
هذا البيان ازالة الخفاء الذي جاء من قبل الاطراف وانت لا يذهب عليك ان الاطراف هنا البداهة
والوجود واي خفاء فيه حتى ازيل بهذا البيان ومقصوده ان اختصاص العلم بكنه الشيء البديهي مقدمة لم يتضح بعد
برهان شاف داخلة النظرية وقد اثبتم بهذه المقدمة النظرية بداهة الوجود وعلم كيف مجرد الالتفات الى
كيفية الحصول وما يتوقف ثبوته على المقدمة النظرية لا يكون بديهيا فافهم وثالثا بان الصورة المفصلة
قد يجعل مرآة لغيرها فيكون تعريفا وقد لا يجعل مرآة لشيء فلا يكون تعريفا فان سلم ان النفس بعد الالتفات
الى الصورة الحاضرة وجدتها مفصلة لكن بقي الاشتباه في انها هل كانت مرآة ام لا والتفصيل وان لم
يغب عن النفس لكن لكونها مرآة مما يقبل طريان النسيان فبعد وجود الصورة مفصلة لا قطع بالنظرية
واجيب عنه بان النظري لا بد فيه من ان يكون التفصيل مرآة لملاحظة الاجمال فحين يشتبه على النفس كون
التفصيل مرآة في اول الادراك اما ان يكون الاجمال حاصلا بنفسه فهو بديهي في هذه الملاحظة ولا يضر احتمال المرآتية بحسب
نحو آخر من التصور في بداهة هذا التصور الحاصل وان اجرى الكلام في نحو آخر فهو ليس بحاصل اصلا او حصوله عبارة عن حصول
مرآته حين هو مرآة فلو بقي الاشتباه لا خلل فيه واما ان يكون حاصلا بالوجه فيكون نظريا باعتبار كونه مرئيا بهذه
المرآة لكون هذا القسم مختصا بالنظري عند المحشي وبقاء الاشتباه في كون التفصيل مرآة لا يضر كما مر واما ان لا يكون
حاصلا اصلا فيكون مجهولا فكيف يشتبه بداهته ونظريته وانت لا يذهب عليك ان ان يجاب انه حاصل بالوجه و

بالوجه ومعلوم به بطريق العلم بالوجه الذي يكون قبل النظر وهذا النحو من العلم بالوجه ضروري اليه والا لزم التسلسل او
طلب المجهول المطلق وبعد هذا العلم حصل تفصيله وبعد تطاول الزمان اشتبه الحال انه هل كان مراة الملاحظة في اول الامر
ثم انقطع الملاحظة او لم يكن مراة للملاحظة اصلا وعلى الاول كان حين حصول التفصيل نظريا وعلى الثاني بديهيا فافهم ايضا
بان النظرية مبنية على وقوع الحركة الفكرية بالتفصيل ان حصل بالحركة الفكرية وجعل مراة فهو نظري وان لم يحصل بالحركة
الفكرية بل حصل دفعة فهو بديهي من قبيل حصول القضية الحدسية بالحدس فبالالتفات انما يعلم ان التفصيل مراة
وهذا القدر لا يفيد النظرية ولا يعلم بعد تطاول الزمان انه حصل بالحركة ام لا ويبقى الاشتباه فيه والحاصل منع اختصاص
العلم بالكنه بالنظري بل قد يكون في البديهي الحاصل بالحدس فافهم قوله فالاولى ان يقيد لا يلزم من حصول الشيء آه
فاصله ان غاية ما يلزم من ملاحظة كيفية الحصول انه قد حصل من غير نظر ولا يلزم منه البداهة فان البديهي ما لا يمكن حصوله
المطلق من نظر اصلا وهذا لا يعلم من ملاحظة كيفية الحصول واعترض عليه بعض الاعلام استاد عصره العلامة النحار
رحمه الله تعالى ان الدلائل المقامة لاثبات البديهة لا يفيد الا انه من الحصول بلا نظر كما يظهر من ملاحظتها واما عدم امكان
الحصول بالنظر فلا تعرض له في دليل اصلا ولا يخفى متانة هذا الكلام الا ان لقائل ان يقول قد وقع في كلام اكثر القوم
ما يدل على امكان حصوله بالنظر كما يقولون علم كل احد بوجود نفسه ضروري لا يحتاج فيه الى تنبيه مطلقة ضروري
وكما يقولون كل حكم الحصر بين الوجود والعدم فالوجود ضروري وفي الدليل الثالث قد اخذ اعرفية الوجود من كل مفهوم
ثم لك ان تقرر الجواب من دون تصرف في معنى الضروري بان المراد بالبديهة هنا البديهة بالنسبة الى كل احد
بحيث لا يحتمل الخفاء اطلاقا للعام على الخاص وهذا النحو من البديهة لا يعلم بلا ملاحظة كيفية الحصول البتة فتح لا يرد ما اورد
على جواب المحشي قوله قال الشيخ في الشفاء فنقول ان الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساما
اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها ثم بعد ما حقق ان في التصورات مبادي اولية حكى التصديقات
قال واولى الاشياء بان يكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالوجود والشيء والواحد وغيره ولهذا
ليس يمكن بيان شيء منها بيانا لا دور فيه البتة او ببيان ما اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في
اضطراب قوله والمراد بالتوقف الترتب لا الاحتياج الى تحقيقه انه اورد على تعريف البديهي والنظري بان المطالب
كلها تحصل لصاحب القوة القدسية بلا نظر بل بالحدس فقط والقوة القدسية ممكنة لكل احد فلم يتوقف حصول علم

ما على النظر لامكان الحصول بدونه واجاب المحقق الدواني بان ليس المراد بالتوقف التوقف الحقيقي الذي هو عبارة عن
كون الشيء بحيث يترتب على شيء بحيث لا يمكن حصوله بدونه بل المراد العلاقة المصححة لدخول الفاء وهو الترتب الذي قال المحشي انها
متابعة للمحقق الدواني لكن المختار عنده صحة هذا الجواب كما قال في حواشي شرح التهذيب الجلالي وقد كان المحقق الدواني استند
كون التوقف بمعنى الترتب بانهم جوزوا تبادل العلل المستقلة على معلول واحد شخصي ولا يمكن فيه التوقف بالمعنى المذكور
بصحة وجود المعلول بدون كل واحد من العلل فكتب المحشي ان هذا الجواب موقوف على جواز تبادل العلل المستقلة وليس الامر
كما زعم فانه انما اورد سند الاستلزام لفظ التوقف بمعنى الترتب وحاصل الجواب منع كون التوقف على معناه بل المراد
منه الترتب وليس فيه تجويز تبادل العلل المستقلة على معلول واحد شخصي اصلا فان قلت حاصل الجواب ترتب المعلوم على
النظر والحدس فقد علل بهما قلت المعلوم ليس واحدا شخصيا لانه الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن التشخص الذهني
وعوارضه وهو يمكن وجوده في ازمان كثيرة بوجودات كثيرة واختلاف الوجود يوجب اختلاف التشخص فالمراد
بالحصول في التعريف النظري تحصيل ما قد حصل بها ارادة الحصول المطلق وفي حواشي شرح التهذيب قطع بكون المراد
مطلق الحصول فقرر بان المحشي لما اخذ التوقف بمعنى الترتب ههنا وهو معنى ثبوتي ثابت للنظري وثبوت الشيء
لفرد يكفي لثبوته للشيء المطلق المطلق الشيء واما هناك فلما اخذ التوقف الحقيقي وهو مشتمل على السلب وهو عدم
امكان تحقق المترتب بدون المرتب عليه وسلب الشيء لا يمكن عن الشيء المطلق الا بالسلب عن جميع الافراد فلو
اخذ الحصول المطلق لامتنع حصوله مطلقا اي فرد كان من الحصول بلا نظر فلا يتحقق نظري فلا بد من اخذ مطلق الحصول
وبعد التنبيه على التحصيل كما مر ان النظري ما يترتب فرد من افراد حصوله على النظر والبديهي ما لا يترتب فرد من افراده
على النظر فالنظري يحصل بالنظر وبغيره ويترتب على النظر وعلى غيره والبديهي لا يحصل بالنظر وقد اورد عليه ان كان
المراد تجديد الاصطلاح في معنى الضروري فلا كلام لنا فيه فانا نتكلم في البديهية والنظرية اللتين كانتا عند القوم
وان كان المقصود ان البديهية والنظرية في اصطلاح القوم ما ذكر فباطل لان القوم حكموا باختلافهما بالنظر الى الاشخاص
والاوقات وبهذا المعنى لا يختلفان اصلا وانهم استدلوا على بطلان نظرية الكل بلزوم الدور والتسلسل
وهو لا يصح لتجويز حصول النظري من غير نظر او يجوز ان يكون الكل نظريا بالمعنى المذكور انتهى سلسلة الاكتساب
الى نظري حاصل بلا نظر فلا دور ولا تسلسل وما قيل لا يجب على المحشي اتمام دليلهم ساقط لان عدم تماميته دليلهم على

على هذا المعنى قرينة جلية على ان مراده هم ليس ما ذكره ما قيل ان الدليل انما هو بالنظر الى الفاقد القوة القدسية فيقال ان
فاقد القوة القدسية ليس فاقدا للقوة الحدسية وقوة التجربة والوجدان الصحيح يجوز ان يحصل نظري له بالحدس
الاشباه ويغيره بالنظر ونظري اخر بالعكس ويكتسب كل نظرية بالنظري الحاصل له من غير نظر فافهم ثم قد صرح
ان النظري حصولات متعددة بعضها يترتب على النظر وبعضها لا يترتب على النظر وقد جعل لا يترتب لازما للنو
في حواشي التهذيب فحصوله المترتب على النظر لا يمكن بدون النظر والحصول المترتب على الحدس لا يترتب على غير الحدس
فلا بد من القول بتعدد الحصول واعترض عليه بان تغاير الحصولين اما بالتشخص او الماهية والاول لا يصح بدون تغاير الشخص
الحاصل فان التشخص لا يختلف الا بالموضوع كالسوادين الحالين في جسمين او بالزمان كالسوادين المتعاقبين على
جسم واحد وههنا يمكن ان يحصل معلوم واحد لذهن شخص بالنظر والحدس في زمان بدلا سعا فلا وجه لتعدد التشخص
وكذا لا يصح الثاني اذ ماهية الحصول وساير المعاني المصدرية واحدة غير مختلفة وهذا مثل ما اورد المحشي على ما اجاب به
المحقق الدواني عن النقض المذكور ثانيا بناء على ان البداهة والنظرية صفتان للعلم بان العلم الحاصل بالنظر مغاير
بالتشخص للحاصل بالحدس فلا يمكن حصول الحاصل بالنظر بدونه ولا ايضا حصول الحاصل بالحدس بدونه فقد صرح [illegible]
الحقيقي بان حصول كل شخص من العلم لذهن واحد في زمان واحد يمكن الحصول البتة اذ الاختلاف التشخص لا يكون
الا بما ذكره لم يختلف بشيء منها والجواب ان تعدد التشخصات غير منحصر فيما ذكر لانهم قالوا التشخص يختلف لاختلاف
استعداد المادة من دون اختلاف في الزمان والموضوع والماهية كما قالوا في تعدد اشخاص الصورة الحالة في مادة
واحدة وما قيل هذا يجوز ان يكفي للمحقق الدواني ولا يكفي للمحشي لانه لا بد له من دليل على الاختلاف الشخصي فليس بشيء لان
الدليل الاول متحقق بعينه لانه لو لم يكن الحصولات بل الحاصلات مختلفة يلزم تعدد العلل المستقلة على واحد شخصي وهي
العلل الفاعلية المقتضية مع النظر او الحدس فافهم ولا تزل فانه مزلة الاقدام قوله كالمحسوسات فان قلت المحسوسات
امور جزئية والامور الجزئية لا يمكن ان تحصل بالنظر اصلا قيل المراد القضايا لا التصورات والقضايا المحسوسة والكائنات
شخصيات لكن يمكن ان يحصل بالنظر ايضا كما يمكن ان يحصل بالحس نعم لا يقع القضايا الشخصية مسائل برهانية ولا يلزم منه
ان لا يحصل بنوع اخر من القياس فتامل فيه ولو قال بدله كالمشاهدات لكان اولى قوله لانا نقول المحسوسات هي
القضايا التي في الى نسبة العلم الاحساسي فيها سواء كان تصورا او تصديقا يحصل بمعونة الحس فلا يمكن ان يحصل بالنظر

فافراد بالمحسوسات والحدسيات من حيث انها حدسيات انتهى وفيه نظر ظاهر لانه ان اراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحدسيات
انما حصلت بالحس والحدس لا يحصلان بالنظر فمسلم ان المعاند يكابر ولكن غير مسلم عند المحشي في حواشي شرح التهذيب
كما قد علمت لكن لا ينفع هيهنا الا اذا كانت البديهية والنظرية صفتين للعلم وليس الامر كذلك عند المحشي وان اراد ان المعلوم
فظاهر ان المعلوم الحسي او الحدسي كما يمكن ان يحصل بالحس او الحدس يحصل بالنظر ولكن لا يحصل بالنظر من حيث حصل
بالحدس او الحس فقد توقف وترتب لبعض انحاء حصولها على النظر فلا يكون بديهيا فافهم قوله وبهذا ظهر ان ما اشتهر
بين المتاخرين ان البديهية والنظرية اه لانك قد عرفت ان النظري ما يتوقف او يترتب نحو من انحاء حصول
على النظر والبديهي ما لا يتوقف او لا يترتب نحو من انحاء حصوله على النظر اصلا فما حصل لاحد بالنظر يكون نظريا
بالنسبة الى كل احد وانما البديهي ما لم يحصل لاحد بالنظر فلم يختلف البديهية والنظرية باختلاف الاشخاص
والاوقات واما التاويل فلانه لما حصل معلوم واحد بالنظر وبالحدس مثلا فهو وان كان نظريا حقيقة الا انه يطلق
عليه اسم البديهي مجازا لما قد حصل بغير النظر فتدبر قوله البديهي فافهم ما نقلنا في الحاشية يمكن التاويل بان الحدسيات
قبل حصولها بالحدس يمكن حصولها بالنظر فيكون نظرية وبعد حصولها به لا يمكن ان يحصل به فيكون بديهية انتهى
ويبقى ان يحمل على ما قلنا من وجه التاويل والا فظاهر العبارة يفيد ان امكان الحصول بالنظر وامكان
الحصول بالحدس يختلف بحسب الاوقات فحينئذ لكن الحصول بالنظر وجدانا يمتنع وهو مع انه فاسد في نفسه فان
الامكان من اللوازم لا يبطل من الممكن في اصلا يوجب ان يكون المعلوم في وقت نظريا وفي وقت بديهيا
حقيقة فلا تاويل فتامل قيل في توجيه كلام المحشي من الراس ان الحيثية مرادة في تعريف البديهي فالبديهي ما لا
يتوقف على النظر من حيث حصل بلا نظر وح يصح الكلام فالحدسيات مثلا نظريات بحسب الذات لان بعض
انحاء حصولها يتوقف على النظر وبديهيات من حيث انها حاصلة بلا نظر بل بالحدس وتطبيق هذا طريقة القوم
ح يصح الاستدلال بلزوم الدور والتسلسل لا يرد عليه الايراد بانه يجوز ان ينتهي سلسلة الاكتساب الى نظري
حاصل بدون النظر لان هذا النظري الحاصل بدون النظر من بديهي حيث انه حاصل بدون النظر فيلزم خلاف
ما فرض من عدم بديهية شيء من المعلومات فلا بد من حصوله بالنظر اليه فلا ينقطع السلسلة وبه يندفع اعتراض العلامة
البلارسي رحمه الله من عدم لزوم البديهية بالمعنى الذي ادعى المحشي من الدلائل المقامة على بديهية الوجود

الوجود لان الذي يلزم من الدليل الحصول بلا نظر فالوجود بما هو حاصل بلا نظر بديهي لا يمكن حصوله بهذه الحيثية
بالنظر اصلا ويصح ايضا ما قال في جواب الايراد المورد بقوله لا يقال لان الحسيات والحدسيات لما
حصلتا من دون النظر بل بالحس او بالحدس فهما من حيث انهما حصلتا بالحدس او الحس غير متوقف على
النظر ولا يمكن حصولهما بهذه الحيثية من النظر اصلا ولا يلزم ايضا كون البديهية والنظرية صفتي بعض العلوم لان المعلوم
اذا اخذ بحيثية الحصول لا يخرج عن كونه معلوما وايضا لا تختلف البديهية والنظرية باختلاف الاشخاص
والاوقات لان الحدسيات والحسيات نظريات من حيث الذات لان انفسهما مما يتوقف بعض الآحاد
حصولها على النظر فهي نظريات من حيث الذات بالنظر الى كل احد وفي كل وقت وهما من حيث حصلا
بالحدس والحس بديهيتان بالنظر الى كل احد من هذه الحيثية فالنظري نفس ذوات المعلومات والبديهي
ذواتها الماخوذة مع حيثية فقد صح كلام المحشي وانطبق اخر كلامه على اوله ثم اورد الفاضل انه يلزم على المقدر
ان يفوت اصل مدعى المحشي من جواب الايراد المذكور بقوله واورد اي لا نسلم اذ لاحظ الذهن كيفية
الحصول وعلم انه حصل بلا نظر فقد ظهر البديهية لانه من حيث انه حصل بلا نظر لا يمكن حصوله بالنظر اصلا فلا حاجة الى الاستدلال
ثم اجاب بان مقصود المحشي ان مجرد الالتفات لا يكفي في الحكم بالبديهية كما زعم المورد بل لا بد من ضم مقدمة
اخرى كما تقول بان معنى البديهي ما لا يمكن الحصول بالنظر بهذه الحيثية وانت لا يذهب عليك ان هذا ليس مقدمة
اخرى بل انما هو تصور الطرف فان البديهية طرف للحكم المذكور ومقصود المورد ان بعد تصور البديهي والالتفات
الى كيفية الحصول يعلم بديهية البديهي ضرورة فلا يصح الاستدلال لان الاستدلال انما يكون للحكم نظري فافهم
ثم التوجيه بهذا النمط مع انه تكلف صريح بنوعية ظواهر عبارات المحشي لا يكاد يتم الا اذا اخذت الحيثية تقديرية
فان الحيثية التعليلية لا يفيد لانه يلزم ح كون معلوم واحد نظريا بالذات وبديهيا بسبب عروض حيثية فاما يمتنع لتضاد
جهتي النظرية او بانسلاب النظرية والاول بديهي البطلان والثاني يوجب ان يختلف البديهية والنظرية باختلاف
الاشخاص والاوقات واذا كانت الحيثية تقييدية فغير المتوقف على النظر المعلوم من حيث انه حاصل بلا نظر اي
هذا المحيث وهذا فاسد فان المرتب على الحدس نفس المعلوم لا المعلوم المحيث بهذه الحيثية فيحصل بالحدس ان المعلوم
نفسه بهذه الحيثية ثم انه يختلف موضوع النظرية والبديهية اذ موضوع النظرية المعلوم نفسه وموضوع البديهية المعلوم المحيث.

بهذه الحيثية وقد صحح المحشي وغيره بان موضوع النظرية والبديهية واحد كلاهما تمكن التعاقب عليه وبالجملة توجيه كلام المحشي بهذا
النمط لا يخلو عن تكلف وفساد فافهم قوله المقيد على وجهين الخ الظاهر اعتبار جزئية القيد والتقييد في الفرد وجزئية
التقييد فقط في الحصة بحسب الواقع كما يدل عليه حكمهم باعتبارية الفرد والحصة قال في الحاشية المقيد على كلا الوجهين وكذا
المطلق من الامور الاعتبارية الانتزاعية فانه ليس في الخارج الا الشخص المكتنف بعوارض خارجية ثم العقل بضرب من التحليل
ينتزع منه المقيد والمطلق على الوجهين انتهى ويرد عليه انهم صرحوا ان كل كلي بالنسبة الى حصصه نوع حقيقي وهذا لا يصح عند
جزئية القيد او التقييد بحسب نفس الامر اذ لم يتم تمام ماهية الفرد ولا تمام ماهية الحصة بل جزؤه ويمكن ان يعتبر القيد والتقييد في
اللحاظ فقط والحصة والفرد والكلي المتخصص بهذا التقييد ح يصح النوعية لكن لا يصح الحكم بالاعتبارية مطلقا لان جزئيته الاعتباري
في اللحاظ لا يوجب اعتبارية الملحوظ الا اذا قيل الفرد والحصة المتخصص باعتبار العقل بهذا التقييد فقط او مع القيد ولا يكون هذا
بلا اعتبار العقل فافهم ثم حكم المحشي باعتبارية المطلق مما لا وجه له وما ذكر من البيان من موجودية الشخص المكتنف لا يفيد
اعتباريته بالحقيقة من حيث هي بل يؤكد موجوديتها كما لا يخفى اللهم الا عند منكري الكلي الطبيعي وهو ظاهر ثم القيد قد يكون كليا
وقد يكون شخصيا فالفرد والحصة قد يكونان جزئيين وقد يكونان كليين واذا كان القيد كليا فالتقييد كذلك وح يكون الفرد
والحصة صنفين فيصح الحكم بنوعية الكلي بالنسبة اليه لا كما قيل ان النوعية ليست الا اذا كان التقييد شخصيا والحكم بنوعيتها
انما هو باعتبار الجزئية اعتبار الاضافة الى الاشخاص ثم الاكثرية ايضا لا يصح الا اذا كان التقييد بالاضافة مع ان المراد
بالتقييد اعم من ان يكون بطريق الاضافة او بطريق التوصيف ثم اعلم ان مناط التخصيص في الفرد والحصة على التقييد
فلا بد من تخصيص في التقييد وهو معنى نسبي غير مستقل لا يمكن تخصيصه الا بتخصيص احدى الحاشيتين والتخصيص فيه انما يجيء بالتخصيص
في القيد واما تخصيص المطلق فليس مناط تخصيصه بل من لوازم تخصيصه فلا يلزم الدور من جهة ان التخصص في الحصة باعتبار تخصيص
التقييد وتخصيص التقييد باعتبار تخصيص احد الحاشيتين اللتين احدهما المطلق فيكون تخصيصه بتخصيص المطلق والتقييد ليس معنى مقدرا
بالتخصيص بالاضافة كما ظن بل معنى حرفي بين المطلق والقيد نعم يعقل ان يلاحظ التقييد مستقلا فح يحتاج في حصول حصته
الى تقييد اخر وهكذا حيث ينتهي الاعتبار فلا يلزم عدم تعقل الحصة مفصلا كما زعم قوله ويقال له الفرد اي الفرد بالمعنى الاخص
وقد يقيد ويقال الفرد الاعتباري وقد يطلق الفرد ويراد مطلق الاخص من الشيء وينقسم الى الفرد والحصة والشخص وبهذا
المعنى يقال الحكم في المحصورة على الافراد وقد يطلق الفرد على الشخص ايضا قوله والمراد بالمطلق او المقيد الخ واما يرد

لم يرد النقود لانه مشتمل على قيد واثبات بديهية لا يخلو عن كلفة وانما حمل المطلق على مطلق الشيء دون الشيء المطلق لانه باخذه
قيد الاطلاق فيه لا يصح تقييده على زعمه قوله لا يقال التصور والبديهة مختصان قد بينا وجه الاختصاص في حواشينا على الحواشي
المتعلقة لشرح التهذيب الجلالي فلتحفظ حتى لا مزيد عليه قوله فعلم النفس بالوجود علم حضوري وهذا لان الامر الانتزاعي لا وجود
له في الخارج انما هو الوجود لمنشأ الانتزاع والحصول لا يكون الا بعد الوجود والوجود انما يكون بعد الانتزاع وبعد الانتزاع يكون
له وجود في الذهن وهو الحصول وهذا كحالات الصفات بعينه فان لها وجودا بلا انتزاع فيمكن الحضور قوله ثم لا يخفى ان معنى
تصور كنه الشيء آه يعني ان العلم بكنه الكل لا يوجب كليا علم الجزء مفصلا فضلا عن بداهته فقوله وجزء المتصور بالبديهة بديهي
كليه ممنوع وهذا ظاهر جدا فان الكلام في العلم الذي به يمتاز الشيء ولا يلزم من حصول الكل بحيث يمتاز ثبوت حصول
الجزء كذلك الا ترى ان النوع يحصل ممتازا ولا يحصل الجنس ممتازا ولا يحصل الجنس ممتازا عن الفصل فما قيل ان الفرق
بين الكل المجمل والاجزاء المفصلة ليس الا بالملاحظة فما دام يلاحظ الاجزاء بلحاظات فهي اجزاء واذا لوحظت بلحاظ
واحد فهي الكل فحصول الكل في الذهن انما يكون بحصول كل جزء على التفصيل فيكون العلم بالكل مستلزما للعلم بالجزء ساقط
ثم هذا الوهم يدل على ان العلم بالاجزاء بعينه العلم بالكل وانما الفرق في الملاحظة فقط فح لا يتصور حصول شيء كسبا بالكنه التفصيلي
لعدم التغاير بين المعرف والمعرف ح وانما التغاير في اللاحظ فح المقصود من التوليف الملاحظة الكلية بالاجمال لا حصول شيء
من الكسب في شيء والظاهر ان الكلام ههنا في بديهة الخاص بعد الاعتراف بكنهه ببعض المفهومات وبعضهم حمل كلام
المحشي على ان المراد ان العلم بالكل مع الالتفات اليه وملاحظته لا يوجب العلم بالجزء كذلك فح يندفع ما قيل انه تام وجه
قوله فالاولى ان يقال اذا كان المطلق آه قوله في الحاشية وذلك لان المطلق جزء خارجي لمفهوم المقيد فتصور
المقيد بدون تصور المطلق محال بالضرورة وانما قال فالاولى لانه يمكن حمل الكلام عليه انتهى وهذا يدل على ان مناط الاعتراض
عنده على التركيب الذهني فتصوره لان تصور الكل بالكنه غير مستلزم لتصور الجزء مطلقا فانه لا يلزم في الجزء
والكل الذهنيين وانما يلزم في الكل والجزء الخارجيين كما قد قررنا وليس المناط على التصور بحيث لا يكون ملاحظا فانه
ليس من خصائص الجزء الذهني بل تصوره بهذا الوجه لا يستلزم تصور الجزء الخارجي ايضا بهذا الوجه ثم القول بكون المطلق
جزءا خارجيا مشكل فان الجزء الخارجي لا يحمل على الكل والمطلق محمول على المقيد والحق ان الكلام غير موقوف على
كون المطلق محمولا على المقيد والحق ان الكلام غير موقوف على كون المطلق جزءا خارجيا لان المقيد عبارة عن المطلق

الذي اعتبر هو القيد فالتقييد ملحوظ فيه والتقييد لكونه معنى غير مستقل انما يصح ملاحظته بملاحظة الحاشيتين فتصورهما
فلا بد من تصور المطلق وملاحظة عند تصور المقيد وملاحظته وهذا ظاهر جدا وحمل بعضهم الجزء الخارجي على الجزء المتقدم
وتقراه او الملاحظ قصدا او بذاته والكان يجوز الكمين يصحح الكلام الجوزه قوله وما قيل انه لا بد في تصور كنه الشيء الخ
قال الشيخ في النجاة لكن الحد تقتنص بالتركيب وذلك بان نعمد الى الاشخاص التي لا تنقسم وننظر من اي جنس
هي من العشرة التي سنذكرها فناخذ جميع مقومات المقومة التي في ذلك الجنس او في الشيء الذي تقوم مقام الجنس
ونجمع عدة منها بعد ان نعرف انها الاول فالاول مثل الجسم فانه للحيوان اولا ثم للناطق ونتحرى ان لا يكون في
المجموع شيء مكرر او نحن لا نشعر به كما يقال جسم ذو نفس حساس ثم نقول معها حيوان فيكون الحيوان جزءا مكررا تارة
بالتفصيل والحد وتارة بالاجمال والتسمية فاذا جمعنا هذه المحمولات ووجدنا منها شيئا مساويا للمحدود من
وجهين ابيض فهو الحد ومثله قال في الشفاء واراد بالوجهين المساواة في الحمل والمساواة في المعنى بانفاذ الذاتيات
وقال في الاشارات ولا شك في انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا من جنسه و
فصله لان مقوماته المشترك الجنس والمقوم الخاص فصله فحسب البعض انه لا بد في العلم بكنه الحقيقة والعلم بذاتياته بالغا ما بلغ
تفصيلا وظنوا انه لو اخل بذاتي واحد لم يكن حدا تاما واخذوا هذا من كلام الشيخ وليس الامر كما ظنوا فان مقصود
الشيخ انه لا بد في التحديد من اخذ جميع المقومات ولو اجمالا فيكفي الاجزاء الاولية لانها مشتملة على الاجزاء الثانوية والثالثة
بالغا ما بلغ ويؤيده ما قال المحقق الطوسي عند قول الشيخ اذا كانت الاشياء التي يحتاج الى ذكرها في الحد معدودة وهي
مقومات الشيء لم يحصل التحديد الا وجميعها واحدا من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها اجمع ولم يمكن ان يوجز
لا ان يطول لان ايراد الجنس القريب يغني عن تعديد واحد واحد من المقومات المشتركة اذا كان اسم الجنس يدل
على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصول فهذا يدل دلالة واضحة على ما قلنا ثم من اغلظ اغاليط هؤلاء القائلين
انهم ظنوا ان لا بد في تصور كنه الشيء مطلقا تصور الاجزاء بالغة ما بلغت فان كلام الشيخ كان في الحد خصوصه دون تصور كنه الشيء
مطلقا بل في تصور كنه الشيء بنفسه لا يجب تصور الاجزاء الاولية فضلا عن الاجزاء بالغة ما بلغت والمحشي استدل على فساد
هذا الظن بقوله الا ترى انه حاصل تصور الوجه في علم الشيء بالوجه تصور بكنه الوجه لا تصور الوجه بالكنه فاذن لم يتصور اجزاؤه
الاولية ولا بالغة ما بلغت وذلك لانه لو كان تصور الوجه بالكنه لزم كون الوجه متصورا بالعرض ومقصودا بالذات و

٨٧

بالذات ومقصودا بالعرض متصورا بالذات لان الشئ فی علم الشئ بالكنه وبالوجه يكون متصورا بالعرض ومقصود
وملاحظا بالذات والكنه والوجه بالعكس فلذا فرض فی تصور الشئ بالوجه تصور الوجه بالكنه يكون الوجه متصورا بالعرض و
مقصودا بالذات لكونه ذا الكنه ومتصورا بالذات ومقصودا بالعرض لانه آلة الالتفات وهذا الكلام يكون فی قصده وجه
وهو قصد ملاحظة ذی الوجه وما قيل لا استحالة فيه لان كون الشئ مقصودا بالنظر الی شئ وغير مقصود بالنظر الی شئ آخر
وكذا التصور ساقط لان معنی المقصودية كونه ملاحظا بالذات وكونه مركبا وهذا يقتضی ان لا يكون حاصلا ومعنی المقصودية
بالعرض كونه ملاحظا بالتبع ومرآة للغير وهو يقتضی ان يكون حاصلا فلو فرض تصور الوجه بالكنه يلزم ان يكون مرآة ومرئيا فيلزم بالكنه
ان يكون حاصلا وغير حاصل وملحوظا وغير ملحوظ وتفصيله انه اذا اريد تصور شئ بالوجه والمفروض ان هذا الوجه لم يحصل
بل انما يحصل حده فالمرآة للملاحظة ان كان هذا الحد فلا يكون الوجه المفروض مرآة بل المرآة حده وخرج الوجه من البين ولم
يكن الوجه الذی ملتفتا بهذا الحد فلم يكن الحد حده وان كان المرآة لملاحظة الوجه فيلزم حصول الوجه مع ان المفروض انه ليس حاصلا
انما الحاصل حده ويلزم ان لا يكون ملاحظا نفسه بالذات مع انه ملاحظ بالذات لمرآة الحد ثم هذا الكلام من المحشی موقوف
علی رايه من ان العلم بالكنه لا يحصل منه ذو الكنه وكذا فی العلم بالوجه واما علی رای الجمهور فهناك يتصور ان تصور الحد
تصور المحدود وكذا الالتفات فيمكن ان يحصل الوجه من حده اولا ثم يجعل مرآة لملاحظة ذی الوجه ثم يرد علی المحشی انه يلزم ان
لا يكتسب نظری من نظری منته الی البديهی لان العلم النظری عنده منحصر فی العلم بالكنه والعلم بالوجه ولا يتصور تصور الكنه
والوجه جميعا بالكنه ولا بالوجه فلا يحصل كسب نظری من نظری فافهم ذلك ـ وربما يعرف الفرق بين العلم بالكنه مع حاصل الفرق ان
فی العلم بالكنه يحصل حد الشئ تفصيلا ويجعل هذا المفصل مرآة لملاحظة محدوده فالمرآة والمرئی متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار والمرئی غير حاصل انما الحاصل المرآة واما فی العلم بكنه الشئ فالحاصل انما هو كنه المعلوم المقصود نفسه من
دون ان يجعل شئ مرآة لملاحظته فان كان هذا المعلوم امرا مفصلا يحصل صورته المفصلة وان كان مجملا يحصل صورته
الاجمالية فالشئ ينكشف فی العلم بكنه الشئ نفسه الكنه فاما المحصول عنده بنفسه وفی العلم بالكنه انما يحصل تفصيله ينكشف
هو لا نفسه الذی هو الاجمال وانما يلتفت اليه واليه اشار بقوله وبه يبطل ان لا علم بالحقيقة الا العلم بكنه الشئ ثم الفرق
بين العلم بكنه الشئ والعلم بالكنه بهذا الوجه انما يتم علی رايه لا علی رای الجمهور من حصول صورة المحدود ومغايرة تصوره الحد فان
المنكشف مع المحدود وبصورته الاجمالية التی الذی الكنه فی الاول باعداد الحد وفی الثانی من غير اعداده وليس هذا فرقا نحو

العلم والادراك ولذا لا نوقوف في العلم بالكنه وبكنهه ثم ان المحشي فرق بين العلم بالوجه وبوجه الشي اليضم بان الوجه في الاول يكون مراة للملاحظة وفي الثاني لا يكون مراة بل انما يحصل الوجه من حيث انه وجه له واعترض عليه بعض الاعاظم من المحققين صاحب الكتاب الموسوم بالوثقى في حواشي متفرقة على الحاشية الجلالية التهذيبية بان كون العلم بوجه الشي نحوا من العلم مشكل لانه ان كان علما بذي الوجه فليس هو حاصلا بنفسه ولم يتقيد بهذا الوجه والوجه مغاير له بالذات فلا وجه لانكشافه وان كان علما بنفس هذا الوجه فينكشف كنهه فهو العلم بكنه الشي وان قيل انه علم بذي الوجه لانه قد حصل من حيث الاتحاد معه فيكون منكشفا به قلت هذه الحيثية ملاحظة ام لا على الاول قد صار مراة للملاحظة فهو العلم بالوجه غاية ما في الباب ان يكون وقوعه مراة من غير قصد وجعل فيكون بديهيا وعلى الثاني فلا وجه لانكشافه فكان حقيقته رحمه الله تعالى لان هذه الحيثية لا معنى له فان كون الشي متحدا معه في نفس الامر لا يفيد اصلا فتامل قوله حمل الدليل على الموصل المطلق اه تحقيقه ظ وعدم انطباق الجواب لا يرد قوله فانا نستدل بصدق المقدمتين والتكلف هو ما بين الشارح المحقق قدس سره بقوله والحاصل انا كما نتوصل اه ثم افاد ان حمل قوله الدليل من سائلتين على النظر ابعد من حمل الدليل على الموصل فان حمل الدليل على الموصل من اطلاق الاخص على الاعم وان تحقق الاعم في المباين وليس فيه كثير تكلف واما حمل الكلام على النظر بحيث لا يذكر المقصود ويذكر النظر فقط فلا نظير له خصوصا في محاورات كتب هذا الفن قوله واما حمل التصور على التصور المطلق اه حمل هذا اللفظ التصور على التصور المرادف للعلم فهو ايضا احد معانيه وحمل قوله وجودي على قضية انا موجود فان التعبير عن القضية بالمصدر المضاف الى الموضوع شائع فيحصل الحاصل ان العلم بانا موجود ضروري والوجود جزء من هذه القضية فيكون بديهيا وهو ملائم لاجزاء الكلام في الدليل والبعد فيه من جهة ان المتبادر من لفظ التصور اذا اضيف الى القضية لفظ التصور المقابل للتصديق ليس بتلك المثابة لكن ابا الجواب عنه شديد فانه يكون الجواب منع مقدمة لم يدعها المستدل في تقرير هذا الوجه للجواب ان المجيب حمل قول ملاحظة التشكل على التصور المطلق المتحقق في ضمن التصور فقط فمنع تصور وجودي بالكنه تسجيلا على الخصم وسد الباب وقرره ثم اجاب عما يدل عليه تتمة دليله من الاستدلال ببداهة قضية انا موجود فرجع الى الجواب بانه ان اراد التصور الساذج بوجودي بديهي فمم وان اراد ان علم هذه القضية بديهي فمسلم لكن لا يلزم منه تصور وجودي حتى يفيد وليس الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة الاطراف حتى لا يتوجه الجواب ولا يخفى ما فيه من التكلف قوله فالاولى في توجيه الكلام ان يحمل وجعل احد ها ان المستدل زعم ان كسبيته وجودي يستلزم كسبية الاوغان

بالموجود فنزل عن كسبية تصور وجودي فقال سلمنا كسبيته وجودي وسلمنا انه كسبه الا وعان بالموجود فلا بد دليل وهذا اخس من التوجيهين الاولين لان الذي كان علاوة في التوجيهين التكلف من جهة البعد اللفظي الذي يلزم على هذا التوجيه امر باطل او ضروري البطلان الا عاقل سكت لم تعقوه به وثانيها ان كسبية وجودي انما تكون بكسبية احد الجزئين اما الوجود والمطلق لان الكلام فيه والآن الجزء الآخر معلوم بالعلم الحضوري والتقيد خارج وكسبيته يستلزم كسبية الجزئي فقيد بالموجود فيكون التصديق كسبيا بزعم هذا القائل فانه الامام الرازي القائل بكون التصديق عبارة عن مجموع التصورات والحكم فينتظم الكلام وفيه ان لا انتظام ايضا فان كسب التصديق بهذا الوجه غير محتاج عند الامام المستدل الى الدليل وانما المحتاج اليه نظرية التصديق من جهة الحكم كما لا يخفى وهذا هو الذي حمل الشارح وهذا اجاب على التوجيه التكلفات البعيدة مع ظهور هذا النحو من التوجيه وقد وجه بعضهم بحمل الدليل على المعنى اللغوي وهو ما يفيد العلم بالشيء تصورا او تصديقا وجعل قوله او نقول معطوفا على قوله انه جزء وجود فاستدل او لا ببديهة الوجود المحمول على بداهته وثانيا ببديهة الوجود الرابطي وح يلائم اجزاء الكلام وهذا التوجيه وان كان بعيدا من جهة حمل لفظ الدليل على غير المصطلح لكنه توجيه وجيه لولا ان قوله ولا دليل عن سالبتين بالواو يأبى عنه ولولا يستدرك قوله ولا دليل من سالبتين لانه يكفي ح ان يقال الموجبة قد حكم فيها بالوجود والمحمول فصح او كما نبه عليه الفاضل اللاهوري لكن في قوله والوجود جزء من وجوده ح الاشكال انما هو لو اريد بوجوده هذه الحقيقة واما ان اريد مفهوم القضية يعني الوجود جزء من هو موجود فلا اشكال اصلا الا انه يناسب ح الاتيان بالضمير كما هو الظاهر جزئية الوجود لحقيقته انما وجود من جهة ان المبدأ داخل في المشتقات عند الجمهور الذين منهم المستدل قوله فيه نظر لان الكلام في وجود الشيء في نفسه وحاصل ايراد الشارح ان الكلام في كاسب التصور ووجودي تصوره فلا دليل ولا سالبة ولا موجبة وحاصل هذا الايراد انا سلمنا ان ههنا دليلا وموجبة لكن الوجود الذي يشتمل عليه الموجبة وجود رابطي فغايته بالملزوم بديهية الوجود الرابطي وكلامنا في الوجود الذي يقع محمولا في القضايا ثم هذا الايراد ليس متوقفا على التخالف بالحقيقة اذ يمكن ان يقال الذي لزم من الدليل بديهية الوجود الرابطي وكلامنا في الوجود المحمول سواء كان مخالفا له بالحقيقة او مساويا فقد اتضح مما ذكرنا ان في اشكال الشارح المحقق واشكال المحشي فرقا بينا فمن قال بعدم الفرق بينهما لا يصغى اليه قوله والاول متعلق التصور يعني ان الاول لا يكون الا متعلق التصور والثاني يكون متعلق التصديق ايضا

وجواب ان وجود الشيء للشيء اه قد عرفت ان وجود الشيء للشيء اعني ان الوجود الرابطي عندهم يطلق على معنيين احدهما وجود الشيء في نفسه بان يكون متعلقا بغيره لكون هذا الشيء ناعتا والثاني النسبة الايجابية فالثاني انما يكون في مرتبة الحكاية في كل قضية والاول انما يكون في مرتبة المحكي عنه في الهليات المركبة وقد عرفت ما اورد عليه بما لا مزيد عليه والمراد هنا بالمعنى الاول فتم التقريب كما يدل عليه ما ذكر في الجواب فانه صرح في الجواب كون الموجبة مشتملة على الوجود الرابطي واذ قد وقع في كلام شخص واحد دليلا وجوابا فانطباق الجواب على معنى قرينة على ارادته في الدليل فاندفع ما قيل ان حمل الكلام المستدل على معنى لا ينطبق عليه اعتراض المعترض على معنى لا يصح ان حمل الكلام المستدل او احتمل معنيين في كل منهما وجه من وجوه على احدهما ليس اولى لعدم وضوح قاعدة وانت خبير ان المعنى الاول للوجود الرابطي اذا كان في مرتبة المحكي عنه دون الحكاية لا يصح الاتصاف به الا للمبادي وكذا قال صاحب الافق المبين الى ان قال ما حكم به شركاؤنا السابقون ان المحمولات بما هي محمولات ليس وجودها في انفسها الا وجودها لموضوعاتها لسنا نعني بذلك ان وجودها في انفسها هو بعينه وجودها لموضوعاتها كما في الاعراض او الحلول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوعه وذلك الحمل بل انه لا وجود في نفسه وانما هو هناك الوجود الرابط بين الموضوع والمحمول وانما له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه او وجوده في نفسه هو انه ثابت للموضوع ففرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده في موضوعه وبين قولنا وجوده في نفسه هو انه موجود لموضوعه وعند قول الاول انه موجود في نفسه موجودية ليست بان يكون هو من الموجودات في انفسها بل هو موجود لموضوعه وذلك بالمعنى هو وجوده في نفسه والحاصل ان الوجود الرابطي بالمعنى الاول حقيقته وجوده في نفسه هو وجوده لغيره بمعنى ان وجوده في نفسه لا ينفك عن موضوعه وهذا المعنى انما يتحقق اذا كان لهذا الشيء وجود مغاير لوجود موضوعه ويكون هذا الشيء بحسب ذاته متعلقا باخر كالصفات بالنسبة الى المنعوت فهذا الوجود لا يكون الا للمبادي التي هي القائمة بالموضوعات فان لها وجودا مغايرا يمكن انتسابها الى محالها تلك المبادي واما الامور المحمولة فليس لها وجود مغاير لوجودات موضوعاتها الا ان الحمل اتحاد المتغايرين في ما هي في نفس الامر فليس هناك في نفس الامر وجودان يكون احدهما للمحمول والاخر للموضوع حتى يمكن عروض النسبة له فمن زعم ان المبادي والمشتقات سواسية في هذا الوجود الرابطي وظن ان الاتحاد في هذا الحمل ليس الا اتحادا بالعرض والاتحاد بالعرض مناط الحلول والانتزاع انما يتحققان في المبادي والمشتقات والحق ان مناط الحمل ليس الا الحلول فاما خصوص المواطاة والاشتقاق فناشئ من خصوص المحمول فان كان قابلا لان يقع هو هو كان حمله حمل مواطاة والا فحمل اشتقاق فقد تاوى من بعيد فانك قد عرفت ان

عرفت ان الوجود الرابطي بهذا المعنى انما هو وجود منتسب الى الغير وهذا انما يصح اذا تعدد وجود المنتسب والمنتسب اليه وذاتاهما
فما يكون فيه حمل بالمواطاة ومناط الاتحاد ليس حمل مجرد الانتزاع والانضمام بل حمل انتزاع شيء يصح سعيرا دعنه انما ينتزع من وجود
هذا المنتزع هو وجود المنتزع عنه لانه هو واما اذا كان الانتزاع انتزاع شيء عن ذاته صفة متغايرة للمنتزع عنه فوجوده بحيث الانتزاع
لا يكون نفس وجود موضوعه فيمكن ان يتصف بهذا الوجود بانه انتزاعي الى موضوعه كحالات الصفات الخارجة ان وجودها
انها هي نفس وجودات موضوعاتها لانها هي فافهم قوله لا يلائم ما ذكر المصنف في الجواب لانه يلزم ان لا يوجد المجيب شيئا
من مقدمات الدليل بل انما هو ابعد ما ذكر في النظير قوله ويقرب من التنزل الاول لانه استدل في التنزل الاول
بداهة وجود الدليل وهنا ببداهة وجود اجزائه ويرد عليه مثل ما يرد على التنزل الاول من منع بداهة وجود الاجزاء كما منع
على الاول بداهة وجود الدليل قوله اراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزءا مفهومه انما حمل عليه لان الاشتهار لا يعدم اضافة
السلب الى السلب لا يفيد الا كونه ثبوتيا بهذا المعنى فاذا وجب في اضافة السلب لتصور وجود المسلوب فيلزم تصور
الوجود وهو المراد من العلم بالوجود لا العلم التصديقي فلا يتجه ان بداهة العلم بوجود الشيء لا يستلزم بداهة تصور الوجود
فالسلب موجود ذهني فلا فائدة في اثبات وجودية اجزاء المركب وانما لم يعد المنع على الوجود الذهني بناء على مذهب
المتكلمين لا ينقل من المستدل الذي هو الامام القول بالوجود الذهني قوله بل لا يستدعي الا تصور الطرفين اه هذا انما
هو اذا كان كلمة بل في قوله بل باعتبار الاضراب واما اذا كان للترقي فلا اذ يكون المعنى ح ان تصور وجودي بالكنه
بل بالوجه ايضا غير لازم فيكمل عليه الوجود مفهوما في ضمن اي موجود بالوجه وجه المطلق وجه المقيد فوجودي ايضا متصور بالوجه
الا ان يحمل على ما ذهب اليه المحشي من عدم دخول المبدأ في المشتق وانت لا يذهب عليك ان الكلام حين اعتبار ضده
فان تصور الكل بالوجه لا يستلزم تصور الجزء الغير المحمول فتصور المشتق بالوجه لا يستلزم تصور المبدأ بالوجه لان المبدأ جزء
غير محمول فتصور الوجود المطلق وكذا تصور وجودي غير لازم من تصور الموجود الا ان يتصور المشتق تفصيلا مع ملاحظة معنى
الصيغة والمبدأ فانه على ذلك التقدير يجب العلم بالمبدأ بالوجه ضرورة لانه لم يتصور معنى الصيغة بالوجه فلو كان المبدأ
معلوما بالكنه كان المشتق معلوما بالكنه وقد فرض انه معلوم بالوجه ولو لم يكن معلوما لم يعلم المشتق اصلا ثم كون كل
وجه للمطلق وجها للمقيد محل نظر لانه يجوز ان يكون وجه المطلق اخص مطلقا من المطلق او اعم من وجه ويكون مادة
الافتراق هو المقيد فلا يكون وجه المطلق صادقا على المقيد فلا يكون وجها له والحق مسلما ان وجه المطلق وجه المقيد

لكن لا يلزم من حصول وجه المقيد علم بالوجه وانما يكون بالوجه لو جعل الوجه آلة الالتفات ومرآة الملاحظة وهو غير لازم وقيل في
تقرير كلام المحشي المص ان قوله نعم اشارة الى وجه غلط المستدل فانه زعم من بديهية تصديق انا موجود بديهية وجودي
فقال تصديق انا موجود ضروري ولا يلزم منه ضرورة وجودي بالكنه قوله فيه ان علم النفس بذاتها الخ توجيهه ان
المص منع تصور كنه وجودي ثم سلم بداهة قضية انا موجود ومنع استلزام بديهيتها بديهية محمولها وجعل عدم بديهية الموضوع
نظرا الى ان المقصود من منع بداهة الوجود تجويز كسبيته لا منع تسمية البداهة فلك حكم النظر فاورد عليه المحشي ان
لا احتمال لكسبية الموضوع فان علمه حضوري وح لا يرد ما يتوهم ان كون علم المشار اليه بانا حضوريا لا يوجب عدم بديهيته فلا يصح
ايراد عليه ثم انت لا يذهب عليك ان قولنا انا موجود حكاية ولا بد للحكاية من التصور فلا بد من تصور الموضوع و
لا يكفي العلم الحضوري فحاصل كلام المص ان بديهية تصديق انا موجود لا يستلزم بديهية الوجود وكذا لا يستلزم بديهية الموضوع
المقصود وح سقط ايراد المحشي ثم بعد التنزل نقول ان كون علم النفس بذاتها حضوريا وان اطبق عليه العقلاء
لكنه ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه ببرهان شاف ولا المستدل قايل ولا المعترض كيف وهو موقوف على ان
العلم هو المعلوم الحاضر او الحاصل فلم يثبت بعد فلا بد ان يمنع المص عدم معلومية النفس بالكنه وانما المعلوم بعض
الوجوه فتامل قوله والتفصيل في العلم بالكنه آه هذا جواب عما اورد لو كان كنه النفس معلوما لم يقع خلاف في حقيقتها
وتركيبها وتجردها وبقائها فاجاب بان التفصيل في العلم بالكنه غير لازم فانه يجوز ان يحضر الكنه الاجمالي فلا
تميز اجزاءه ح يجوز ان يكون عند العقل هذا الكنه بسيطا او مركبا لكن لم يعلم الاجزاء فيختلف في البساطة والتركيب
واراد من العلم بالكنه اعم من العلم بكنه الشيء فانه يطلق على الاعم كثيرا قوله بل تصور الكل بوجه ما آه وهذا لانه
لا يلزم ان يكون ما هو وجه للكل وجها للجزء وعلى تقدير كونه وجها لا يلزم ان يلتفت به الى الجزء عند الالتفات
به الى الكل ولعلك تقول هذا لا يصح على راي المحشي في الجزء المحمول فانه اخترع قسما آخر من العلم وهو ان يحصل وجه
شيء وان لم يكن مرآة لملاحظته وسماه العلم بوجه الشيء وح نقول ما هو وجه الكل وجه للجزء المحمول فان ما يصدق
على الكل يصدق على الجزء ولو صدقا غير تام فاذا حصل وجه الكل حصل وجه الجزء الا ان يراد تصور الكل بوجه
لا يستلزم تصور الجزء بالوجه ولذا حمل التصور في كلامه هنا على التصور الاجمالي الاعتباري يعني ان تصور الكل
بوجه تصورا اعتباريا لا يستلزم تصور الجزء تصورا اعتباريا وليس في العلم بوجه الشيء تصور الشيء تصورا امتيازيا

اشتباها قوله وفيه ما فيه لان الامر في المقيد اه يعني ان الكلام في المقيد وهو وجودي فهو متصور بالوجه المقيد بحيث
يكون مرآة لملاحظة حقيقة المقيد والعلم بالحقيقة المقيدة لا يتصور الا بالعلم بالحقيقة المطلقة فيكون هذه الصورة حصل وجه
المطلق وجعل مرآة للمقيد قوله فتدبر قوله الا ان تسلم اه اعلم ان مقصود المص الشيخ المحقق ههنا المدعي ان النزاع ليس
في مفهوم الوجود وانما النزاع في الوجود الذي به موجودية الاشياء فالاستدلال انما يتم اذا ثبت ان ليس هناك
حقيقة سوى هذا المفهوم والذي يصدق عليه هذا المفهوم لا يصدق الا حصة ذاتيا فيكون مناط الموجودية هذا المفهوم
فيلزم من بداهته بداهة الوجود الذي به موجودية الاشياء فاورد منع ان ليس له حقيقة اخرى مستندا بانه يجوز
ان يكون له حقيقة اخرى مجهول الكنه مشتركة بين حقائق الافراد اشتراك النوع في الاشخاص ويكون هذا المفهوم
وجها من وجوه تلك الحقيقة ومتحدا بالجزئيات المندرجة تحتها ومستندا بانه يجوز ان لا يكون بين حقائق الافراد
امر مشترك لا ذاتي ولا عرضي ويكون هذا المفهوم امرا اعتباريا غير صادق عليها اصلا فليس بين تلك الحقائق امر مشترك
حتى يكون بديهيا او نظريا ومستندا بانه يجوز ان يكون هناك امر مشترك بين حقائق الافراد لكن يكون عرضيا ويكون
هو مناط الموجودية ويكون هذا المفهوم عارضا من عوارضه فالمص اورد الاول بقوله لا نسلم ان وجودي متصور بالكنه
بل انما المتصور وجه من وجوهه الشيخ المحقق قدس سره اشار الى الثاني بقوله واما اذا كان مشتركا لفظيا اه والى الثالث
بقوله واذا كان عارضا للافراد اه واذا عرفت هذا فنقول ان كان مقصود المحشي من قوله هذا اه اثبات ان ليس للموجود
حقيقة سوى هذا المفهوم البديهي التصور المتخصص بالاضافات والتقييدات فظاهر ان بيانه لا يغني من الحق شيئا
فانا نختار ان الوجود البديهي التصور محمول على حقيقة التي بها الموجودية بالمواطاة وبالاشتقاق كليهما ولا خلف
في موجودية حقيقة الوجود بل هو عين المدعي فانا نقول ان للموجود حقيقة موجودة في الاعيان ولا خلف ايضا في محموليته
على بعض سووحانه ومن اولى فعلة البيان ولو تشبث بعدم محمولية المعاني المصدرية على غير الحصص فاشار
المص والشيخ المحقق قدس سرهما الى السلبية فانه غريق في النظرية بل بلغ حد ... او نختار انه محمول عليها بالاشتقاق مع
لا خلف اصلا وان كان مقصوده ان ليس لهذا العارض حقيقة سوى هذا المفهوم فمسلم ولكنه بديهي غير حقيقي
خفي فلا يحتاج الى هذا التطويل لكن لا ينفع في هذا المقام فانه لا يلزم منه الا بداهة هذا المفهوم ولا يلزم منه بداهة
الحقيقة التي بها الموجودية وان تشبث بان المدعي بداهة هذا المفهوم الانتزاعي كما قد قال سابقا وجعل النزاع

نقطيا فيوفي وادده والمص والشه المحقق في داواخره والاذكياء يتبرؤون عن جعل النزاع لفظيا فافهم قوله لو كان ما بعضها بانها
عارضة لحقايقها آه يعني انه لو كان له حقيقة سوى هذا المفهوم منقسم الى الذهني والخارجي وقسمه الخارجي ضروري كانت تحته
تحته حقايق يكون حقيقة عارضة لحقايقها فيكون الوجود الخارجي عارضا لحقايقها المندرجة تحته فالكان هذا المفهوم محمولا بالاشتقاق
على هذه الحقايق يكون الوجود الخارجي محمولا عليها اشتقاقا فيكون تلك الحقايق موجودة في الخارج والكانت محمولة بالمواطاة
يلزم حمل المعنى المصدري على موضوعه مواطاة وبما قررنا يندفع انه لا يلزم من محمولية الوجود المطلق اشتقاقا وجودها في
الخارج وفي كلامه اشارة الى ما قلنا حيث اختار لفظ الجمع في قوله ولو كانت بعضها بانها عارضة لحقايقها قوله والظن
ان الوجود مقول بالتشكيك آه قد اثبت النظر الطوسي وغيره واختاره المص والشه المحقق رحمهما الله فيما بعد ان للوجود
افرادا متخالفة بالحقيقة بان الوجود العارض مقول بالتشكيك على افراده فيقتضي بعضها اقدم وفي بعضها اولى من البعض
الاخر والمقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لافراده فتحته افراد غير الحصص لان الكلي ذاتي للحصص فرده المحشي بمنع ان الوجود
مقول بالتشكيك بل القول بالتشكيك الوجود الى الحقايق الموجودة لا الوجود بالنسبة الى الموجودات الخاصة باعتبار
كونه مشككا من ان صدقه على العلة اقدم من صدقه على المعلول وصدقه على الباري اقوى واولى من صدقه على الممكن الا بعيد
الا مشككية الموجود بالنسبة الى الحقايق وتحقيق الشه الرفيع الشاني مسئلة التشكيك في الالهية عند ما يذكر المص الاستدلال بها
الوجه على اثبات الافراد الوجودية قوله فان قلت قد اثبت قوم اه هذا انما يرد ان اخذ قولنا الشيء اما موجود او معدوم
مانعة الخلو اما ان اخذ مانعة الجمع فلا قوله قلنا نحن نستدل آه قيل هذا الدعاء يمكن في كل تصديق وفيه ان هذا التصديق
حاصل لمن لا يقدر على الكسب بجميع اجزائه والمكابرة فاضحة وليس كل تصديق بالتنافي بين الشيئين كذلك يحصل
لمن لا يقدر على الكسب قوله مع ان هذا الدليل منسوب لخ قد آن للمناقض ان يقول يلزم ان يحصل علم بكل شيء من غير نظر
من هذا الدليل فان التصديق بالتنافي من كل شيء ونقيضه ضروري ولا يقول الامام به الا ترى ان كنه الباري عز وجل
غير حاصل لاحد وليس المقام على بديهة التصورات انما يدل على بديهة كل ما حصل من التصورات لا على بديهة الجميع
قوله والاول بديهي بالعرض هذا مبني على ان البديهية والنظرية صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض على خلاف تحقيق
المحشي قوله والتغاير بينهما اعتباري الخ يعني انه اذا اخذ التصديق على مذهب الامام فالتغاير بينه من بين العلم
والمعلوم متحدين بالذات اعتباري لا ان الامام يرى الاتحاد بالذات فانه لا يرى الاتحاد بين العلم والمعلوم الا

اصلاً قوله - اعلم ان مذهب التصديق على مذهب الجمهور ايضاً متعلق بمعنى القضية ويمشه ان التصديق الذي هو على مذهب
الجمهور اعنى الاذعان متعلق بمعنى القضية من حيث انها محكية لا ان التصديق يتعلق بمعنى القضية عند الجمهور فان الجمهور يريدون
تعلقه بالنسبة الحاكية ومبنى هذا الظن ان النسبة غير مستقلة ومتعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا واومى ههنا اليه
ونبه عليه في بعض كتبه بان ليس كادراك الماهية عند ادراك الامور ونبه بعضهم بان الاذعان الشيء وانكاره كالحكم
عليه ويستلزم التوجه اليه والنسبة معنى حرفي غير مستقل لا يمكن التوجه والالتفات اليها في تلك الحال فكيف تعلق
بها القبول والحق ان هذا الكل فاسد فان اباء عدم الاستقلال عن تعلق الاذعان ليس ضروريا بالبتة ومن ادعى الضرورة
فقد غلب عليه الوهم فالذي وجب الاذعان كونه متصورا وملتفتا اليه لا كونه ملتفتا بالذات والقياس على الحكم
باطل فان الحكم يستدعي الالتفات بالذات واما الاذعان فليس بهذه المثابة وهذا ظاهر جدا قيل ما يتفق في المشهور ان
النسبة مرآة لتعرف حال الطرفين وهما المقصودان فلا يدرى محصله لانه ان اريد بكون النسبة مرآة ما يراد في قولهم
الوصف العنواني مرآة للافراد من ان المقصود شيء آخر وانما لوحظ الوصف ليكون سببا لتعرفه فيحكم عليه فمنع ظاهر
من ان النسبة غير صالحة للمرآتية بهذا المعنى لعدم حملها على الطرفين ظ ان الامر ههنا ليس كك بل انما المقصود
معرفة الارتباط فقط وان اريد ان النسبة انما لوحظ لتعرف من معرفتها حال الطرفين التي هي النسبة نفسها فهذا
يدل على ان النسبة هي المقصودة وهذا هو المط غاية الامر ان النسبة الخاصة لا تتصور بخصوصها بدون تصور الطرفين
وهذا لا ينافي كونها مقصودة فان التوقف في التصور امر وكونها مقصودة امر آخر وانت لا يذهب عليك ان
هذا الكلام محل تامل لانك تعلم ان في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المخبر واعتبار المعتبر حالة هي اما تقرر الموضوع
مع واتيانه واما تقرره بحيث يصح منه انتزاع مبدأ المحمول واما تقرره بحيث قد انضم اليه مبدأ المحمول او اللزوم بين
الشمس او النهار بينهما فاذا اريد الحكاية عن هذه الحال لوحظ الطرفان بالذات وتربط النسبة على انه حكاية عن الحال
الواقعي الذي لها فهذه النسبة مرآة لهذه الحالة التي هي مغايرة لها اذ ليس في نفس الامر نسبة بل فيه الاتحاد بعضى
على احد الوجوه المذكورة فاذن لا شك في ان النسبة مرآة لتعرف حال الموضوع والمحمول وليست مقصودة وانما
المقصود حالهما التي في الواقع مع قطع النظر عن الاخبار واذا اتقنت هذا فالآن يتيسر لك الجواب عن شبهة القائل
بان التشقيق غير حاصر بل ههنا احتمال آخر هو ان النسبة مرآة لتعرف حال الطرفين التي لها قبل اعتبار النسبة في الذهن

منها فقد ثبت وتحقق لديك ان النسبة ليست مقصودة انما المقصود الحال الواقعي فالقصد اليها بالعرض ولهذا لا يصلح للحكم
عليها وبها نعم اه هذا الوجه من المراتب لا ينافي تعلق التصديق فانه نوع من العلم عندنا والجمهور ولا باس بتعلق العلم بها واما عند
غيرنا فهو ان كان من لواحق الادراك لكن لا اباء عند العقل من ان يكون له ارتباط مع شيء يكون مراده وغير مقصود
بحيث يصدق عليه اسم المفعول المستعار كما انه لا يصح تصورا وتعلق الادراك بها بحيث يصح صدق المفعول المشتق منه فيقال
انها مدركة فقد دريت ان الاستدلال بعدم استقلال النسبة على عدم صحة تعلق التصديق بها مما لا يعول عليه جدا ثم
اعلم ان القول بكون متعلق التصديق القضية المحكية انما صدر عن صاحب الافق المبين حيث قال ثم مسلك شريذمة الفاضلة
وصحة الوجدان ان يعتبر هذا المعنى الرابطي بالدخول في ما هو متعلق التصديق بالذات على ان يتعلق الاذعان بامر محصل يفصله
العقل الى موضوع ومحمول والنسبة الرابطة بينهما بالخلط او سلبه حتى يرجع الحكم على البياض مثلا بالعرضية وسلب الجوهرية
الى ان البياض عرض في الواقع او ليس بجوهر في الواقع ولعل هذا ما يعبر عنه بالتعبير بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
لا ان يجعل النسبة محكوما عليها بالوقوع او سلبه فان ذلك لا يتيسر الا بلحاظ النسبة بالذات لا من حيث عين الطرفين
بلحاظ التبعية فان لوحظت مستقلة وجعل الطرفان ملحوظين بالتبع من حيث انهما حاشيتاها كان الحكم عليها بالوقوع
او سلبه لا بالتعلق الاذعان بتعلقه في القضية الاصل لا ما يرجع ذلك اليه عند التفصيل ومن المتفلسفة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء
وبين ما يحمل هو اليه بهو ولم يبال عن ان يجعل المعنى الحرفي حين اذ هو الة رابطة بين الطرفين محكوما عليها بالذات فزعم
ان متعلق التصديق بالذات ليس الا النسبة الملحوظة بالعرض على معنى ان هناك امرا مجملا يفصله العقل الى النسبة محكوم عليها
بالوقوع او سلبه اي النسبة واقعة او ليست بواقعة وارجع البياض عرض او ليس بعرض الى البياض عرض مطابق للواقع
وفيه زيغ عن الحق وجحود عن الصناعة افكيف يحكم على ما ليس بملحوظ بالذات او يحمل الشيء الى ما هو خارج عنه لازم له انتهى
كلامه ولا يخفى على نبيه عن رقدة الغفلات وسنة التقليدات ان ما قال هذا القائل المتعقد الاراء المنسوبة الى المشبه
المتصلة لا يتفوه بكلام الا اذا اسمع المتيقن يقول انه كذاب ولا يعلم الكافة الا بكون شيء محاب او لم تتدبر في نفسه من
الايات وفي ذهنه من التصديقات اولا لا يصدق اذا سمعت كلمة لا اله الا الله حاكية عن توحيد الاله منزهة عن ان يكون له
شريك سواه ولا يؤمن به بل ينتظر فاذا انسلخ هذا القول عن الاخبار بما هو عليه وخرج ان يتم فيه انه صدق فيظهر الايمان به
ويدعى الانقياد عليه فهذا القول الشنيع والزيغ الفظيع يخاف ان يصير مطعونا في ايمانه ومرميا في ايقانه نعوذ بالله من امثال هذه

امثال هذه الاقاويل و بره الله سبحانه من التفوه بهذه الاباطيل و بالجملة انا اذا رجعنا الى وجداننا نجد التصديق الا انما
بالقضايا المقصد الحاكية عن الواقع ولا ننظر الى ملاحظة الاجمال وهذا ظاهر لكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور ثم
القضايا المجملة غير صالحة لان تحكى عما لان الحكاية تقتضي ان يتصور النسبة بما هي رابطة بين الطرفين ولا يصح
الربط الا اذا لوحظ الطرفان بانهما طرفان وهذا لا يتصور في الاجمال ضرورة فلا يتصور تعلق التصديق بما
فكن من الموقنين ثم انظر الى هذا الرجل لما سمع المحصلين يقولون ان التصديق يتعلق بالنسبة التامة الحاكية
فكانهم يعبرون عنها بقولهم النسبة واقعة او ليست بواقعة ولم يدر ان مرادهم انها هذه القضية بل انما سموا بها
النسبة الحاكية البسيطة فزعم انهم قائلون بكون هذه القضية جزءاً من كل قضية محكم بان النسبة موضوع
قد حكم عليها بالوجود وهذا ظن فاسد ووهم كاسد قد سلك فيه مسلك شيوخه في الافراط وقد زاغ عن الحق بالافراط
ثم اعلم انه لا ريب في ان الطرفين ليسا مما يتعلق به التصديق التام بل يتصفان بالمطابقة فاذا اعتبرت النسبة الرابطة
الرابطة بينهما وتمت حقيقة القضية صارت حكاية عن الواقع وتصلح للمطابقة ولا مطابقة والتصديق والتكذيب فالامور
الخارجة عن حقيقة القضية مما لا دخل له في التصديق فلا يتعلق التصديق بما هو خارج عن حقيقة القضية والعقد الاجمالي خارج
عن حقيقة القضية فلا يصلح لان يصدق او يكذب فبطل قول صاحب الافق المبين وكذا قول من قال المتعلق بالذات
النسبة لكن ملحوظة بملاحظة استقلالية فان النسبة بهذا الاعتبار خارجة عن القضية وليست حكاية عن شيء ثم الحكاية بالذات
في القضية انما هي النسبة لانها هي المراة لمعاني الواقع واما الموضوع والمحمول فانما يعتبران لتوقف تصور النسبة عليهما لا انها
مراة من جانبهما فهما انما يدخلان في المتعلق بالتبع فبطل قول جماعة منهم المحشي الصدر المعاصر للمحقق الدواني ان المتعلق الموضوع
والمحمول حال كون النسبة رابطة فاذن الذي يصلح للاعتبار احتمالان احدهما ان يكون المتعلق النسبة الحاكية التي هي
المراة وثانيهما المحكي عنه الذي هو المرئي والثاني مما اختاره بعض اعاظم المتاخرين صاحب العروة الوثقى وقد سمعته يقول
هو الحق لان المقصود من الحكاية انما هو المحكي عنه والحكاية مراة فالمصدق انما يتعلق تصديقه به فيكون هو مصدقاً او مكذبا
لكن الحق عندي الاحتمال الاول كما عليه الجمهور لان المحكي عنه ربما كان من المستحيلات كما في الكواذب ويتعلق التصديق به
فلو تعلق التصديق به لزم صدق المصدق عليه في نفس الامر مع انه لا شيء محض فان قلت المحكي عنه في القضايا الكاذبة
وان لم يكن في الواقع الا انها تتحقق بعد الاعتبار وهذا القدر من الوجود يكفي لان يكون متعلقاً كما ان هذا القدر يكفي للعقو

بالعلم التصوري قلت الذي يتحقق ليس بحكي فان الحكاية لم تقصد منه والا لما كذب القضية بل الذي قصد عنه الحكاية انما
هو باعتبار الوجود الواقعي وهنا ليس في الواقع شئ حتى يكون مصداقا به فالحق ان التصديق انما يتعلق اولا وبالذات
بالنسبة الحاكية ثم ينجر منه الى الامر الذي هي حكاية عنه ومراة له فان كان يحكي يتعلق بها ثانيا والا لم يتعلق الا بزعم انه يتعلق بجهل
الجهل المركب فايده اذ قد دريت ما كونا واتقنت ما بينا فنحن على ثقة منك ان لا تتزيغ من الحق المبين ولا تتشكل من الما
المبين من ان التصديق نوع من الادراك لانه به ينكشف النسبة الحاكية بانها مطابق للواقع وهذا ظاهر جدا لكن هذا النحو من الانكشاف والادعان
مغاير لنحو الانكشاف الذي في التصورات الا ترى ان المحقق عند المستهرين والمقرر في مدارك المحققين ان الدليل انما هو علة
للعلم بالحكم وليس يحدث بعد تمام البرهان الا الامر المسمى بالادعان فلو لم يكن والاتفاق في كون العلوم لها والدليل علة الامر هو العلم فالحق
اذن ان الادعان والتصديق نوع من العلم والذي قبل الابطال هو المعلوم بعد حذف المشخصات الذهنية وما يترتب عليه وليس
يبقى بعد حذف المشخصات الذهنية ولواحقها النسبة بل مطلق التصديق من حيث هو كما انه لا يبقى بعد حذف مشخصات
الشجاعة القائمة بالنفس الا مطلق الشجاعة فليس اخرى من ان يستدل به على مغايرة العلم للمعلوم بالذات ان المستدل بالاتحاد يدعي
على كون التصديق من جملة العلم بل الحق ان كونه من انواع العلم ضروري فهو دليل على بطلان قولهم العلم هو الصورة بل العلم حقيقة اخرى
مغايرة للمعلوم قائمة بالنفس قيام الشجاعة فكما انه بقيام الشجاعة يصدر من محلها الاثار المخصوصة كذلك يترتب بقيام هذه
الصورة الصفة الاثار المخصوصة من الانكشاف ونحوه وهذه الحقيقة تحتها نوعان التصور والتصديق وسياتي زيادة تحقيق
ان شاء الله تعالى ثم استدلال المحشي على ان التصديق غير الادراك بقول الشيخ في قسمة العلم اما تصور ساذج واما تصور معه
تصديق معارض بقول الشيخ في النجاة وكل علم فهو اما تصور بمعنى ما او تصديق وما نقل المحشي عن نقد المحصل التصديق عندهم
الحكم وحده من غير ان يدخل التصور في مفهومه ودخول الجزء في الكل والتصور هو الادراك الساذج وكانهم قسموا المعاني
الى نفس الادراك والى المحقق وقسموا اما يلحقه الى ما يحتمل التصديق والتكذيب والى ما لا يحتمل ذلك كالهيات اللاحقة من
الامر والنهي والتمني وغير ذلك وسموا القسمين الاولين بالعلمين بالعلم فلا يدل على ما قصد به فانه اعترف بان مسمى قسم التصديق
علما ولعله اراد بالادراك العلم التصوري فان الادراك في الاكثر يطلق عليه ثم في كلامه مسامحات صريحة فمن لا يكون
له اطلاع بكلامه كيف يستدل بكلامه على غيره ولو سلم ان ناقد المحصل حسب ان التصديق ليس نوعا من العلم فاي حجة في حسبانه
وان كان ثقة عند المتفلسفة من المتاخرين لكن تعرض له ما يكره فتبعوه مأمور ضرورية البطلان بل بالمتناقضات قال المحقق

والادعان

قال الجونفوري الاسلم ان التصديق ليس بعلم حقيقة والعلم انما هو التصور فقط واستدل عليه بوجهين الاول ان التصديق قابل للشدة والضعف فيكون من مقولة الكيف ولو كان العلم علما بالنسبة لكان عبارة من النسبة مع المشخصات او جزءا من العوارض والنسبة من مقولة الاضافة لا يمكن ان يتصف بالشدة والضعف ولو اخذت مع غيرها من العوارض ولا يكون المجموع المأخوذ من الاضافة وغيرها تحت مقولة الكيف بالضرورة لا يمكن ان يقول احد ان وجود التصديق يقبل الشدة والضعف اذ الوجود غير قابل لهما لا مفر الا ان يقال ان الشدة والضعف من عوارض النسبة والثاني اذا حصل التصديق بعد الشك فعنده حصول التصديق بل يبطل الشك ام يبقى لا سبيل الى الثاني والا اجتمع اليقين والشك معا ولا سبيل الى البطلان لانه ظاهر انا اذا ادركنا شيئا لا يزول عنا الادراك ما دمنا ملتفتين اليه غير متوجهين الى غيره والالتفات بهذه النسبة باقية بحالها فعلم ان لا يزول وهذان الوجهان انما يفيدان ان التصديق ليس بعينه العلم بالنسبة لانه ليس من قبيل العلم اذا كان غير الصورة وقال المحشي في بعض تصانيفه ان التصديق على تقدير كونه علما يكون متغاير المعلوم والمتحد مع المعلوم ليس الا العلم التصوري والجواب عن الوجه الثاني ان في صورة الشك قد تعلق بالنسبة نوعان من العلم احدهما تصور النسبة بما هي مرآة والثاني الشك والنسبة ملاحظة بالاول دون الثاني فاذا حصل التصديق انتفى الشك وقام التصديق مقامه والعلم الذي كان به الالتفات باق في الحالين لكن هذا انما يصح اذا كان العلم متغاير المعلوم فافهم قوله لانه يستحق التقضية اه مبنى هذا الايراد ان المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل وما قيل ان هذا انما يصح لو لم يكن المركب مركبا من غير المستقل وما يحتاج اليه غير المستقل فان المجموع لم يحتج الى امر مغاير فساقط لانك قد عرفت ان المعنى الغير المستقل انما يلاحظ تبعا وبالعرض فمتى هذه الملاحظة لا يمكن ان يصير ملحوظا بالذات فافهم قوله لانا نقول الاستقلال وعدمه صفة للملاحظة يعني ان الاستقلال وعدم الاستقلال تابعان للملاحظة فشيء واحد يمكن ان يكون في ملاحظة مستقلا وفي اخرى يكون غير مستقل وتحقيقه انك قد عرفت مما سبق ان عدم الاستقلال عبارة عن ملاحظة الشيء تبعا لملاحظة شيء آخر بان يكون مرآة تعرف حاله ولا شك ان هذا المفهوم حقيقة التبعية فللعقل ان يلاحظها قصدا من دون ان يكون مرآة لشيء وتوضيحه في المثال ان معنى من نسبة مخصوصة بين شيئين يعبر عنها بالابتداء الخاص لا ان مفهومه الابتداء الخاص كيف والابتداء الخاص ليس نفس النسبة بل موضوعها لها فاذا لوحظت من حيث انها نسبة من السير والبصرة بحيث يكون الالتفات اليها بالذات ويلتفت اليها تبعا الالتفات اليهما من حيث انهما آلة لملاحظة

حال السير والبصرة التي هي نفس الابتداء مع قطع النظر عن الملاحظة فهو في هذا اللحاظ غير مستقل لا يصلح لان يحكم عليه وبه في هذه
الملاحظة وان لوحظت هذه النسبة نفسها من دون تبعية ولم تجعل مرآة الشيء يكون مستقلا وان استلزم تصورها
تصور الطرفين وصالحا لان يحكم عليه وبه وهذا ظاهر جدا ومن هنا ظهر لك الفرق بين المعاني الحرفية وبين معاني الاسماء
اللازمة الاضافة فان معنى هذه الاسماء امور مستقلة عرضت لها اضافة غير مستقلة لا انها نفس الاضافة والنسبة وما اورد
اولا من معنى الاستقلال وعدمه على ما مر جوابه من انه توهم الاحتياج في التعقل الى امر وعدمه ولا يلزم ان يكون كل مرآة
محتاجا الى الغير الا ترى ان العنوان في القضايا المحصورة مرآة للافراد مع انه مستقل بل يحكم عليه عند الشيخ والمحقق الدواني
رحمهما الله وثانيا انه لا يحصل معنى المرآتية في النسب والحروف فمن المعلوم انها لا تجعلان وسيلتين لتعلم الطرفين فان علم الطرفين
مقدم على علمها وثالثا ان ما ذكره في التوضيح ليس بشيء فان الابتداء المطلق وان كان لا بد له من متعلقين لكنهما لعدم تعينهما
يفهمان من لفظ الابتداء بلا احتياج الى ذكر لفظ اخر فلذا كان مستقلا والابتداء الخاص لما اعتبر فيه التعلق بامر مخصوص لم يفهم
من لفظه من دون ذكر الفاظ وازائها كان غير مستقل فالمستقل هو المطلق وغير المستقل هو الذي هو مغاير للمطلق فلم يصر
المستقل غير مستقل بل غير المستقل مركب من المستقل وامر اخر فصار المركب غير مستقل والمطلق باق على استقلاله فقط
اما الاول فلان المراد بالاحتياج في التعقل في تفسير غير المستقل الاحتياج الخاص بحيث يكون تابعا في الملاحظة لا مطلق الاحتياج لوجوده
في الاسماء اللازمة الاضافة وفي اسماء الشرط مع حكمهم باستقلالها وليس مناط المرآتية مطلق المرآتية بل المرآتية المخصوصة
التي تكون لتعرف حال الطرفين لا لتعرف انفسهما ويكون ملحوظا بانه نسبة بينهما وهذه المرآتية مفقودة في عنوانات المحصورات
كما لا يخفى على ذي كياسة واما ملحوظ الثاني فلانا بينا معنى المرآتية بحيث لا يبقى اشتباه وقوله فمن المعلوم الخ ففيه خلط فانها
انما تكون مرآة لتعرف حال الطرفين لا لتعرف انفسهما بل هي ملاحظة بانها نسبة بين الطرفين وتجعل مرآة لتعرف حالهما في
مع قطع النظر عن هذه النسبة الملحوظة وهذا التفاوت جدا فكونه مرآة لنفس الطرفين وابن هذا من ذاك واما الثالث فهو مبني
على انه فهم من لفظ الابتداء معنى الابتداء ومعنى الابتداء الاسمي وجعل مطلقه مستقلا ومخصوصه غير مستقل ولم يفرق بين ما يكون
نفس النسبة وبين ما يكون معروضا لها فالابتداء معروض لها والعارض غير المعروض والمعروض مستقل ثم انه حكم بعدم
استقلال الابتداء الخاص مع انه يحكم عليه باحكامات كثيرة من دون التعبير عنه بمعنى اسمي غيره وليس مراد القوم من لفظ
الابتداء معناه بل المراد معنى من الذي ملحوظ بين متعلقين وعبروا عنه بلفظ الابتداء الخاص تعبيرا عن الشيء بلازمه لما لم يجد لفظا

بحده واللفظ بازاء هذا المعنى يعبر عنه وحده ثم قوله بل غير المستقل مركب يفيد ان كل ما هو غير مستقل مركب وهو فاسد
لان الجزء الاخير الذي يفيد تخصيص المطلق لا يكون الا جزئيا من متعلقين فيكون مطلقا مستقلا وخاصة غير مستقل بمعنى
النسبة به ومن البين ان لا نسبة هنا قطعا فثبت ولا تزل واذا عرفت ما حققنا فنقول حاصل الجواب ان القضية
الاجمالية فيها لحاظ واحد متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولا يمكن فيه التبعية في الملاحظة بان يكون احد الاجزاء ملحوظا بالذات والآخر
ملحوظا بالتبع فان هذا يستدعي تفصيلا فالمجموع من حيث المجموع مستقل في هذه الملاحظة وان كان غير مستقل في ملاحظة اخرى
تفصيلية بان يكون اللحاظ فيه الى بعض الاجزاء بالذات والى البعض الآخر بالتبع فافهم ثم ان هذا الكلام اي كون المجموع
مستقلا صاف الاعتبار عليه الا انه لا يصح على راي صاحب الافق المبين فانه يزعم ان المستقل وغير المستقل مختلفان
حقيقة ولا باس به فان جعل محيط بها نقص نفسه ولا يبالي به ثم كون شيء واحد مستقلا وغير مستقل وان كان خفاء لكن
يجب ان يعلم ان اجزاءه في الوجود والثبوت بان يكون نفسه مستقلا واذا لوحظ بانه كون شيء لشيء يكون كونا
غير مستقل فمفاد الكون التام والكون الناقص واحد بالذات انما التفاوت باعتبار الملاحظة ليس يصح ما
هذا انما يجري فيما يكون حقيقة نفس النسبة والوجود وليس حقيقة النسبة بل قد يعرض لها النسبة كما في وجود الاعراض
فمفاد كان التامة والناقصة مختلفان حقيقة فافهم قوله فاذا لوحظ بمعنى النقصة ملاحظة اجمالية اه اعلم ان الكلام في
العلم الاجمالي طويل ولا باس بهذا ان نفصل نبذا منه وان كان المقام غير هذا فاعلم انه قال الامام الرازي العلم الاجمالي
وهو ان لا يكون العلم حاصلا على التفصيل بالفعل بل على الوجه البسيط يكون بالفعل ويكون التفصيل بالقوة شيئا
فشيئا باطل لان العلم عبارة من حصول صورة المعقول للعاقل فهذا العقل البسيط ان كان صورة واحدة مطابقة للامور
كثيرة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة بالحقيقة فيكون لتلك الصورة الواحدة حقائق مختلفة وان كانت
صورا مختلفة حسب تعدد المعلوم فيكون العلم التفصيلي حاصلا فظهر لك من هذا ان العلم الواحد لا يكون بمعلومات كثيرة قال
الشارح المحقق قدس سره في الموقف الثالث ومن انكاره العلم الاجمالي نشأ انكاره الاكتساب في التصورات والجواب انه
اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه قصدا الى
ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه اليها
وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا انكشف بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في

متعدده

الحال الاول مع حصول صور الاجزاء في الحالين سواء انا نقول العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات متعددة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء ممكن فلا شك انا حكمنا على جميع افراد شيء فلا بد ان يكون معلومة لنا والا لما علمها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها بأسرها وتحقيقه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ بنفسه وبهذه الملاحظة يكون الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح في ان يحكم على افراده دونه ولم يفهم بعد هذا الجواب او فيه غلط فان ههنا مطلبين الاول الاجمال في العلم مع التفصيل والتميز في المعلوم كما قالوا في علم الباري عز وجل ان العلم واحد بسيط والمعلومات كثيرة متميزة والثاني الاجمال في المعلوم بان يكون المعلوم واحدا اجماليا صالحا لان ينفصل الى امور كثيرة والامام انما استدل على نفي الاول كما يدل عليه دليله والشارح المحقق قدس سره افاد اولا انه لا ينكر العلم الاجمالي ثم انكار الاكتساب التصورات وليس الامر كما افاد فان انكار الاجمال في العلم مع الكثرة في المعلوم لا دخل له في انكار الاكتساب كيف وفي الاكتساب ليس الا تحصيل المعلوم المجمل من المعلومات المفصلة له وافاد ثانيا ان الصورة الواحدة المركبة يكون مبدأ لانكشاف المركب الواحد لا لاجزائه لانها كالموضوعة بازائه وهذا انما يفيد ان المعلوم قد يكون واحدا مركبا من معلومات ويكون هو من حيث الوحدة منكشفا ولا ينكشف اجزاؤه في هذا الانكشاف وليس فيه الا اجمال المعلوم وهو غير واقع لكلام الامام المؤول لابطال اجمال العلم مع تعدد المعلوم وقيل على الشارح المحقق لا يدري ما محصله فانه ان اراد بقوله المركب ملحوظ دون اجزائه انها لم يلاحظ اصلا فهو باطل لان المركب عين الاجزاء فعلى تقدير العلم بحقيقته وحصول صور اجزائه كيف يتصور عدم ملاحظة الاجزاء وان اراد انها لم يلاحظ مفردة بل في ضمن الكل وفي الصورة الثانية يلاحظ كل بانفراده فح لا يكون في الحالة الثانية زيادة علم بل انما حصل صفة الانفراد وهي ليست من العلم في شيء وادعاء زيادة الانكشاف غير مسلم بل بديهي البطلان ولو قيل انه يحصل بسببه علم آخر لم يبق فرق بين الاجمال والتفصيل في شيء ثم قال هذا القائل وتفصيل الكلام ان الاجمال الكائن عبارة عن حصول صورة واحدة منحلة الى صور كثيرة والتفصيل عن حصول صور متعددة كما يدل عليه كلام المحقق الدواني والمحشي والاكابر فهذا باطل لانه قد تقرر عندهم ان الاجزاء التحليلية متحدة فيما بينها ومع الكل ذاتا ووجودا وتشخصا لا انها متحدة وجودا فقط مع التغاير في الذات والتشخص لان الاتحاد في الوجود مع التغاير ونحوه من هذين محال والاشياء التي علمت اجمالا لا بد له من تعددها ذاتا وتشخصا والا فلم يبق اشياء والاجزاء التحليلية للصورة الاجمالية ان لم يكن متغايرة ما وجد النوعين كيف يكون وسيلة للعلم بتمام حقائقها وان كانت متغايرة ولو تشخصا لم يكن اجزاء تحليلية والكائن عبارة عن تطابق صورة مع واحدة اشياء كثيرة مختلفة فهذا كما ذكره الامام لبطلة الا يلزم اتحاد شيء واحد

واحد مع اشياء كثيرة مختلفة والثانى عبارة عن وحدة الالتفات نفى الاجمال الصور الكثيرة الملحوظة بلحاظ واحد وفى التعقل التفصيل بلحاظات عديدة فالنظر بطء او اللحاظ وغيره من المعانى المصدرية يتعدد والمضاف اليه وبهذا كانت الصورة متعددة فكيف يتعلق بها لحاظ واحد وايضا قد تقرر عندهم ان النفس لا يلتفت فى آن واحد الى اشياء كثيرة انتهى مع طوله وانت خبير بان ذلك الخلط باف فى هذا الكلام وان شئت زيادة تحقيق المقام بحيث يبسط الالتباس فنقول قد عرفت ان ههنا مقامين فالتحقيق فى المقام الاول ان العلم الواحد المتعلق باشياء كثيرة متميزة لا يتعقل على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وكون العلم عبارة عن نفس الصورة ولذا من قال بالعلم الاجمالى فى علم البارى سبحانه انكر اتحاد العلم والمعلوم وجعل العلم عين الذات واذا كان مغايرا للمعلوم فلا وجه الاستبعاد فيه ولا يلزم ان يكون لصورة واحدة حقايق مختلفة هذا هو التحقيق ولنا ان نجادل ونقول المص والش المحقق قدس سرهما كلاهما اوميا فى بحث الاجمال ان لا استحالة فى تطابق الصور الكثيرة لشىء واحد واذا جاز ذلك فلا استبعاد فى تطابق الصورة الواحدة لاشياء كثيرة والقلب نحو الاستواء فى تحقيق هذا والتحقيق فى المقام الثانى ان للاجمال معنيين احدهما ان يجد شأن يصير الشىء الواحد ذاتا ووجودا فيشتمل على اصل التعدد نحو ذاته اجمال ذلك الشىء كما يقال النوع اجمال الجنس والفصل والحد واجمال المحدود بناء على التركيب الاتحادى فى الجنس و الفصل وثانيهما ان يلاحظ الاشياء الموصوفة بنحو الوحدة بلحاظ واحد متعلق بالواحد بهذه الوحدة العارضة فيقال لهذا الشىء الملحوظ انها اجمال هذه الاشياء كما يقال البيت اجمال السقف والجدران فالاجمال بالمعنى الاول من فروع التركيب الاتحادى بين الجنس والفصل على ما قالوا ان الجنس متحد مع الفصل فيحصل حقيقة واحدة تلك الحقيقة بعينه الجنس وبعينه الفصل وهذا الاجمال هو الذى انكاره يؤدى الى انكار جريان الاكتساب فى التصورات ولا يرد على هذا الاجمال الا دلائل ابطال الاتحاد بين الاثنين المورد فى المرصد الرابع كما ستطلع عليه ان شاء الله تع وبعد تسليم التركيب الاتحادى فى المعلوم لابد من ان ينكشف بهذه الحقيقة المتأخرة بالصورة الواحدة قطعا اذ لا كثرة فيه اصلا واما الاجزاء اعنى الجنس والفصل فانما تحصل بعد التحليل وما قال هذا القائل ان الاجزاء التحليلية متعددة ذاتا ووجودا فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يصح التحليل الا ترى انهم يقولون باتحاد الذات فى الجنس والفصل ومع هذا يقولون انها متعددة فيصير مادة وصورة فيجوز ان يكون فى نحو من الوجود ذاتا واحدة هى بعينها الاجزاء وفى نحو آخر ذوات متعددة نعم لو انكر الاجزاء التحليلية لارتفع هذا الاجمال من البين واما النحو الثانى من الاجمال فجائز بلا ريب فانا اذا تراجع الى وجداننا نجد ملاحظة الكل دون

ملاحظة الاجزاء بل تحتاج الى ملاحظة اخرى وما قال ان اللحاظ تتعدد بتعدد المضاف اليه فليس بشيء لان المضاف اليه هنا
واحد وهو المركب واما اشتراط الوحدة الحقيقية في المضاف اليه فليس بينا ولم تقبل الحدود قوله النفس لا تتوجه
في آن واحد الى شيئين ان سلم فانما يسلم في شيئين ملحوظين بلحاظين او لا ترى ان السطح الواحد الملتئم من اشياء
كثيرة كيف قامت به الوحدة واحدة من جهة الوحدة العارضة فكذا يجوز تعلق لحاظ واحد به من جهة الوحدة العارضة و
انكار هذا عسى ان يكون مكابرة فاضحة واما كلام الشارح المحقق قدس سره فالظاهر انه ناظر الى الثاني من معنى الاجمال ومبناه
على انه لا يحقق الانكشاف الامتيازي بنفس حصول صورة الشيء بل لا بد مع ذلك من الالتفات فاذا حصل الصورة
المركبة من شيء مركب ولم يلتفت الى اجزائه بل الى المركب الواحد لا تنكشف الاجزاء انكشافا امتيازيا بكل جزء من الآخر
واما دعوى ان المركب عين الاجزاء فمسلم لكن استلزام ملاحظة الكل ملاحظة الجزء ممتازا او مقصودا وهم كيف وهو عين
المسئلة نعم صورة الكل مشتملة على صور يمكن ان يلاحظ بها الاشياء وينكشف عنده متى شاء ثم الاجمال منها اما بالمعنى
الاول وكانه بعيد او بالمعنى الثاني وهو الظاهر وعلى كل تقدير يكون مستقلا ولا يمكن في هذا اللحاظ تبعية بعض الاجزاء
لبعض في اللحاظ فافهم تورد هكذا ينبغي ان يفهم معنى الفعل والله اعلم انهم قد وجدوا معنى الفعل محكوما به دائما ووجدوه
الا على معنى مشتمل على نسبة حدث في زمان معين فهو مشتمل على نسبة الى فاعل خارج فهو مركب من مستقل وغير مستقل
قطعا فذهب الجمهور الى انه محكوم به باعتبار احد الجزئين وهو الحدث وغير مستقل باعتبار الجزء الآخر فهو محكوم به
باعتبار المعنى التضمني ولم يريدوا انه مستعمل في جزئه استعمالا مجازيا كيف وح يلزم ان لا يستعمل فعل في المعنى الحقيقي و
ايضا ح يصح ان يقع محكوما عليه ايضا لانه ح صار بمعنى المصدر بل ارادوا انه مستعمل في معناه المطابقي والمسند معناه
التضمني وتحقيقه ان دلالة الفعل على معناه كدلالة المركبات فان المادة فيه دالة على المعنى الحدثي والهيئة على النسبة
الواقعة في الزمان المعين فالحدث مسند الى الفاعل فالهيئة اذن بمنزلة الرابطة وانما لم يصح وقوعه محكوما عليه لان الحدث
المدلول بالمادة انما اعتبر بكونه مسندا الى الفاعل بنسبة تامة فلا يصح الحكم عليه وهذا كلام لا غبار عليه الا انهم قالوا ان لفظ
المفرد لا يدل على التفصيل بل على امر مجمل متوحد ولعل المحشي تبعه ابعد عن هذا الى ان معنى الفعل معنى اجمالي مستقل بنفسه
ينحل بتحليل العقل الى الزمان والحدث والنسبة وهذا المعنى الاجمالي معنى مستقل ملحوظ بالذات فح يكون الفعل محكوما به
باعتبار المعنى المطابقي لكن لا بد من النسبة الرابطة الخارجة عن معنى الفعل ثم الظاهر من قوله بتحليل العقل ان المراد بالاجمال

بالاجمال امر واحد قد لحظ فيه الاجزاء كما يقولون في المركب من الجنس والفصل وهو امر واحد معلوم بصورة وحدانية مطابقة
ومنحل الى صور تلك الاجزاء لكن اثبات هذا النحو من الاجمال عسير جدا فان اتحاد الاثنين باطل كما يحكى على انهما
ح ان يصح حمل الزمان على الحدث وبالعكس لان مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود في نحو كما يصح حمل الجنس على الفصل
والضرورة تحكم بعدمه لكنهم ادعوا الاتحاد بين الاجزاء في كل مركب عند اعتبارها من اللفظ المفرد حتى حكموا انه في البيت
وفي البلقة وادعوا الاتحاد والتضمن والمطابقة فقالوا المفهوم من اللفظ معنى متصور بصورة وحدانية فهذه الصورة
بما هي صورة له فهم له وبما هي منحلة الى الاجزاء فهم لها وقد حكم البعض بان العقل السليم يحكم بعده ولعل هذا ان يكون
محالا الارتباطات وذلك ان نقول ان المراد بالامر الواحد المركب من الاجزاء الملحوظة بلحاظ وحداني متعلق بالمجموع
من جهة الوحدة العارضة له والمراد من التحليل بحسب الملاحظة فهناك ملاحظة واحدة متعددة لان بملاحظة الاجزاء
بلحاظات متعددة وهذا اسلم وعلى هذا ما اشتهر ان استقلال الفعل باعتبار المعنى التضمني محل تامل ثم لا بد على
هذا من القول بان النسبة المتضمنة في مفهوم الفعل ملحوظ بلحاظ مستقل ومن القول بان الفعل كالبرزخ بين المعنى
الاسمي صالح لان يحكم عليه وبه والمعنى الحرفي لا يصلح لشيء منهما وانما الصالح للحكم بمعناه التضمني المطابقي للمادة
وهو وان كان في نفسه صالحا للحكم به وعليه الا انه لا يصلح للحكم عليه بانه متضمن في الفعل لاعتباره محكوما به من حيث انه
مستتر في مفهوم الفعل بانه منسوب الى الفاعل فافهم قيل قالوا الاسم والفعل مستقلان والحرف غير مستقل ثم
لما وجدوا البعض الاسماء كالاسماء اللازمة الاضافة متوقفة في فهم معناه على الغير والفعل في فهم معناه على الفاعل
ما هو في التفصي وركبوا على متن عمياء وحقيقة الحال ان الواضع لم يصرح بوضع لفظ معناه وانما اخذوا من الاستعمال
من غير قرينة ثم لما وجدوا استعمال الحروف في معان جزئية متوقفة على فهم متعلقاتها حكموا بانها موضوعة للمعاني
الجزئية وحكموا بعدم استقلالها وقد اصابوا فيه لكن هكذا حال الاسماء اللازمة الاضافة فانها لم توجد قط مستعملة
الا في اضافات جزئية فما الوجه لقولهم بانها موضوعة لمعان كلية لكن غلب استعمالها في الجزئيات مع انه ليس من دليل
سوى الاستعمال بلا قرينة لو جاز هذا فلم لا يجوز مثله في الحروف فليس الفارق الا التحكم فان قالوا اسميتها انتقضت
بها الى ذلك قبل لم قلتم باسميتها ولم يصرح به الواضع وهكذا حال الفعل فانه لم يستعمل الا في الجزئيات المتوقفة على
الغير فما وجه الحكم باستقلاله فان قالوا انه موضوع للنسبة الى الفاعل المطلق المفهوم في ضمن الفعل قيل مثله في

الحروف مع انه دليل الوضع الاستعمال من غير قرينة وهو في الحرفيات وان قالوا انه موضوع لمعنى اجمالي مستقل دون تفصيلي غير
مستقل قبل بشكل جائز في الحروف ايضا وما قال المحشي في الحاشية التهذيبية معنى الاستقلال كون المعنى متعلق الملاحظة
من غير واسطة في العروض وبهذا يظهر الفرق بين الاسماء كالاسماء اللازمة الاضافة وبين الاداة والفرق بين الكلمات
ومطلق الاسماء وبين الاداة في صحة الحكم فيهما بان مناط الحكم على الملاحظة بالذات فلما كانت معاني الكلمات والاسماء
ملحوظة بالذات ومعاني الاداة ملحوظة بالعرض صح الحكم فيهما ولم يصح الحكم فيه فلا يخفى وهنه فانه من اين جاز هذا الفرق
ومن اين هذا الحكم وما الدليل عليه والحاصل الدليل الذي جعلوه دليلا للوضع مقتض لكون الاسماء المذكورة والفعل مطلقا
من قبيل الحروف فان وقع فيه قدح انه غير قابل للوضع لقيد مثلا في الحروف فالفرق متعسر بل متعذر انتهى وانت لا يذهب عليك
انه استصعب هذا القائل الفرق بين الحروف وبين الاسماء اللازمة الاضافة والفعل وهو على من تفضل الله سبحانه
عليه يسير فانه لا يرتاب عاقل ان من المعاني ما قد يتعلق اليه اللحاظ بالذات ويصلح لان نحكم عليه وبه ومنها ما هي نسب
بين شيئين ملحوظة بما هي نسب بلحاظ الطرفين ولا يلحظ بالذات فلا يصلح للحكم عليه وبه ثم المعاني الملحوظة بالذات قد يعرض
لها تلك النسب على وجه اللزوم فيحتاج الى فهم المعنى المتعلق لاجل لزوم النسب اياها لا لكون تلك المعاني انفسها ملحوظة
وهذا ضروري ليس محلا للريب والارتياب ثم لما تتبعوا موارد استعمال الالفاظ فوجدوا البعض الالفاظ مستعملة
بلا قرينة في النسب الملحوظة بالعرض بلحاظ الطرفين وسموا هذه الالفاظ حروفا ووجدوا البعض منها مستعملة في المعاني
الملحوظة بالذات الصالحة للحكم عليه وبه فسموها اسماء ووجدوا لها خواص بعضها معنوية كالاضافة والتنكير والتعريف
ونحوها فانها لا يصلح لمورد فيها الا المعاني الملحوظة بالذات ومنها لفظية فجعلوها علامات للاسمية ثم وجدوا البعض
الالفاظ منها مستعملا في معاني ملحوظة بالذات ملزومة لنسب اضافية فجعلوها لازمة الاضافة وحكموا بعدم جواز استعمال
الا بذكر المضاف اليه ثم وجدوا البعض الالفاظ منها مستقلا بدون قرينة في معان ملحوظة بالذات معتبرة على انها
مستندة الى شيء في زمان معين وسموها بالافعال ولا يصلح هذه المعاني للحكم عليه وهذا الفرق صحيح واضح وما ذكر
القائل من ان دليل الوضع ليس الا الاستعمال من غير قرينة دون النص من الواضع فمسلم لكن الحكم بوضع الحروف
المعاني الغير المستقلة ليس بمجرد وجدانهم اياه متوقفة على الغير في التصور كما زعم بل لانهم وجدوها مستعملا في معان
هي نسب من شيئين لا يصلح لان يتعلق بها اللحاظ ولا يصلح بما هي مفهومه من الحرف في الاستعمالات لان يحكم

لان يحكم عليها وبها والاحتياج المعتبر في عدم استقلال المعاني الاحتياج في نفس الملاحظة كما يحتاج بالعرض الى بالذات
في عروض الوصف لا مطلق الاحتياج وهذا بخلاف الاسماء اللازمة الاضافة فان معانيها المفهومة عند الاطلاق
وجدوا صالحة لان يلحظ بالذات ولذا صحت اضافتها فان النسبة الاضافية كالاسنادية في اقتضاء كون
المضاف ملحوظا بالذات نعم هي ملحوظة بلزومه لنسبة اضافية عند التخاطب بها ولذا الحكم بكونها لازمة الاضافة
ومعانيها المفهومة من الفاظها كلية تخصيص بالاضافة الى المضاف اليه المعين ولذا يفهم منها عند التعداد معاني
كلية دون الحروف فانها لا يفهم منها وحدها شيء ولو عند التعداد واما الافعال فقد وجدت تحكم بها وتتوقف على
الفاعل لنعلم ان فيها المعاني مستقلة عرض لها اسناد الى الفاعل فهذا المستقل اما جزء معناه كما هو الحق وعليه
الجمهور فالمستقل هو الجزء واما النفس معانيها فهو باعتبار كونها مستقلة اسندت الى الفاعل فالاسناد اليه امر عارض
لازم لها كما ان الاضافة امر لازم للاسماء اللازمة الاضافة فقد اتضح الفرق بأتم وجه بعون الله سبحانه وهو يهدي
السبيل ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور قوله والا فكيف الوجود يستلزم كسبه العدم لان العدم عبارة عن
سلب الوجود واذا توقف الوجود على النظر فقد توقف العدم ضرورة استلزام توقف الجزء توقف الكل فيه
مناقشة ظاهرة فان الوجود خارج عن حقيقة العدم لان العدم عبارة عن السلب المضاف الى الوجود والوجود
خارج فيتوقف العدم على النظر بالعرض بواسطة امر خارج لازم في التصور ثم منتهى كلام المحشي على ان استدلال بديهة
القضية المنفصلة الطرفان الشيء موجود والشيء معدوم والحكم بالتنافي وقد عبر الشارح المحقق قدس سره عن احد
الطرفين بالوجود لان مناط التنافي هو كون الطرفين وقال بعضهم الاستدلال بالجملة المردودة المحمول في الطرفان الشيء
والمفهوم المردود ومقصود الشارح المحقق ان احد الطرفين وهو المفهوم المردود يجوز ان يكون نظريا واقتصر على التعبير عنه
الوجود لان الكلام فيه حكاية قال او تصور احدهما الذي هو الوجود او العدم صح فايراد المحشي ساقط من اصله قوله
قال الشيخ السلب يحمل على العدم ولا ينعكس اي كليا فكل عدم سلب وليس كل سلب عدما وبهذا يظهر العموم بين السلب
والعدم لكن لا يلزم منه ان يكون العدم سلب الوجود حتى يصح التأييد لكن الامر غير خفي فانه اذا كان العدم اخص
لا بد فيه من تقييد السلب الشيء ولا يصلح الا الوجود فاذن العدم سلب الوجود وما قبل العدم سلب الذات بطلانها
عن صفحة الواقع كما يراه شيعة الجعل البسيط مع صحة العموم المطلق من السلب والعدم ولا يتم التأييد فقيه ان الشيخ

من حزب اصحاب الجعل المؤلف وفي السلب سلب الوجود الاول ان نقول ان المهية ايضا مسلوب عن الواقع عند سلب الوجود فبطلان
الذات عن الواقع ضروري حين العدم مع تجويز ان يكون العدم عبارة عن سلب الذات او الوجود فيصح العموم المطلق وتم المدعا
قيل قول الشيخ بحسب الجليل من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان السلب والعدم متلازمان فان السلب لا يضاف الا الى الوجود
الا ان يقال السلب لا يضاف الا الى الوجود اعم من الرابطي والوجود في نفسه والعدم انما يضاف الى الوجود وانت لا يذهب
عليك ان السلب مفهوم قد لا يعتبر مضافا بل يوجد مطلقا وقد يضاف الى سلب الوجود وقد يضاف الى سلب الوجود
الرابطي فالقول بان السلب لا يضاف الا الى الوجود وان صدر من الشارح المحقق في حواشي شرح التجريد فلعله باول العدم
والا فلا يصح واما القول بان السلب يضاف الى الوجود الرابطي وان اشتهر فلعل الحق خلاف ذلك لان الوجود الرابطي كما
نسبة غير مستقلة بالملحوظية لا يمكن ان ينسب اليه شيء ولو بالاضافة بل النسبة السلبية معنى بسيط كالنسبة الايجابية متباعدة
عنها غاية التباعد بحيث لا يجتمعان صدقا وكذبا ثم بعد تسليم ان السلب يضاف الى الايجاب فهذا السلب الرابطي غير
السلب الذي كلامه فيه فانه سلب مستقل ولو سلم ان السلبين لا يختلفان حقيقة وان الكلام في مطلق السلب فالعدم
ايضا سلب الوجود الاعم سواء كان رابطيا او وجودا في نفسه فكما ان السلب سلب الوجود والوجود الرابطي كذلك العدم المطلق
عدم في نفسه وعدم رابطي ثم لا ينفع في بيان العموم ان السلب قد يضاف الى الوجود الرابطي فان العدم ايضا كذلك
فتدبر قوله الحاصل انه تختلف البديهية والنظرية قال في الحاشية ويقرب من ذلك ما قيل البديهية والنظرية تختلف
باختلاف العنوان اذ لا عنوان هنا الا عنوان الاجمال والتفصيل انتهى ولهذا استدل الشارح المحقق بالثاني على الاول
قوله فاستدل ببديهية الصورة العلمية او لم يرد بالصورة الشخصية المعنى المصطلح كيف وليست هذه الصورة شخصية حتى
بديهيتها فان الكلام في الوجود المطلق وهو ليس بشخص بل المراد بالصورة المخصوصة التي لا يكون الحكم فيها على افراد كثيرة
وبالصورة الكلية الصورة التي يكون الحكم فيها على افراد كثيرة والحاصل انه يستدل بقضية كلية قائلة بان كل افراد من
افراد هذا التصديق ضروري فيدخل في هذا الحكم الوجود والعدم والشيء والنسبة اجمالا على القضية القائلة بان خصوص
الوجود اسبق كما في الشكل الاول يستدل بالكلية القائلة بان كل فرد من افراد الاوسط محكوم بالاكبر فيدخل فيه الاصغر اجمالا
على القضية القائلة بان الاصغر محكوم بالاكبر قوله وذلك ان تجعل الصورة الخ الفرق بين هذا التقرير والاول ان في
الاول تجعل الصورة الكلية كبرى الاستدلال اما هنا فتؤخذ الكبرى قضية مطوية ويكون نظم الاستدلال هكذا الوجود ما موضوع

ما يتوقف عليه هذا التصديق البديهي الحاصل للبله والصبيان وكلما يتوقف عليه البديهي بديهي فالوجود بديهي
فيه انا نحكم بالتنافي آه يعني انا نتصور الوجود والعدم ونحكم بالتنافي بالذات بينهما بالوجه الذي نتصورهما به فهذا
الوجه ليس مغايرا لحقيقتهما لانهما متنافيان بالذات وانت لا يذهب عليك انه ليس الحكم في القضية المذكورة
بالتنافي بين الوجود والعدم اصلا لان القضية منفصلة فالحكم فيه بالتنافي بين النسبتين فان كان المقصود
بقولنا الشيء معدوم ليس الشيء بموجود فاحدى النسبتين ايجابية والاخرى سلبية فالحكم بالتنافي بالذات
صحيح وان كان المقصود ثبوت المعدوم للشيء فالحكم بالتنافي ليس بالذات لان كلتا النسبتين ايجابيتان
وان استدل بان الوجود مناف للعدم قضية بديهية قد حكم فيها بمنافاة الوجود للعدم فح لا بد ان يكون
المفهوم نفس حقيقتهما والا بطل الحكم بالتنافي بالذات بين حقيقتهما صار تقريرا آخر وكلامنا في التقرير المذكور
في المتن ثم الحكم بالتنافي بالذات بين الوجود والعدم ليس بينا ولا مبينا فتامل فتامل اشارة الى
ان المحكوم عليه لا يجب ان يكون متصورا بالذات بل يجب ان يكون ملحوظا بالذات والفرق بين التصور
والملاحظة كما في الثاني هو فيه ومر ما ظاهر كذا في الحاشية والحاصل ان الملاحظ بالذات في علم الشيء بالوجه
هو ذو الوجه والحكم انما يكون على الملحوظ بالذات فح يجوز ان يكون المتصور من الوجود وجهه ويكون الحكم
بالتنافي بالذات بين حقيقتي الوجود والعدم ثم ان المحشي قال في الحاشية المدرسية في جواب الايراد على
القائلين بان الحكم في المحصورة على نفس العنوان لا على الافراد لان الحقيقة هي المقصودة بالذات بان المقصود
التي هي عنوان الموضوع جعلت مرآة لملاحظة الافراد والملاحظ انما هي الافراد لا الحقيقة والمحكوم عليه يجب
ان يكون ملحوظا بالذات بهذه العبارة والمقصود منه ان التوجه يتعلق اولا وبالذات بالافراد لا مطلقا بل
من حيث انها متحدة مع الطبيعة فيكون نفس الطبيعة من حيث الخصوصية والتعدد متعلق القصد والتوجه و
قال ايضا الوجه في علم الشيء بالوجه مرآة لذي الوجه والمرآة من حيث هي مرآة لا يمكن ان يحكم عليها فالمرآة
فيما نحن فيه هو نفس الطبيعة والمرئي هو الطبيعة من حيث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حيث انها افراد و
بخصوصياتها فالمرآة والمرئي هيهنا في الحقيقة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار انتهى فقد ظهر من هذا
ان ذا الوجه الحقيقي غير ملحوظ بالذات وانما الملحوظ نفس متحدة مع الافراد فح الحكم انما بالتنافي انما كان الوجود

شيء

متصورا بالوجه على الوجه بما انه متحد مع ذي الوجه فلم يكن حقيقة الوجود ملحوظة اصلا الا بالعرض اجلا يصلح للحكم بالكنه
وبالذات فاذن التصور نفس حقيقتها وح يسقط الاعتراض لكن اقول بان الملاحظة بالذات في علم الشيء بالوجه
نفس الوجه بما هي متحدة مع ذي الوجه بما بانه الوجه ان والمحشي كذا في كتابه هذا وغيره من الكتب ان الملتفت
اليه بالذات في العلم بالوجه ذو الوجه وصرح في حواشيه التهذيبية ان المراة والمرئي فيه متغايران بالذات ولعل
ذلك القول منه هناك ليس تحقيقا عنده وانما قال توجيها لمذهب المحقق الدواني ان الحكم في المحصورة على العنوان
وصرح فيه فرزاجان ومختاره ان الملاحظ بالذات في علم الشيء بالوجه هو ذو الوجه لا غير وفرع عليه مرزاجان ان
في التحديد لابد ان يحصل صورة المحدود اجمالا اولا والا لزم طلب المجهول المطلق لان العلم ثم يتعلق بالمحدود ولان
العلم بالحد مفروض الاستفادة والعلم بالوجه لا يفيد شيئا الا سوى الوجه من حيث المطابقة على ذي الوجه فبقي
المحدود المجهول مطلقا وهذا شيء عجاب فان المجهول المطلق ما لم يعلم بكنهه ولا بوجه يكون متصورا من حيث الانطباق
عليه وههنا قد حصل الوجه فلا يلزم تصور المحدود اولا بكنهه الاجمالي ثم بعد حصول الكنه اي فايدة في التحديد واي شيء
يحصل بعد الحركة الثانية فان قال يحصل هذا التفصيل فهو بين الحد وليس من المحدود في شيء وان قال المقصود منه
ملاحظة المحدود بعد الحد فالمحدود كان ملاحظا بالذات على اتم وجه فان قصد بالحد ملاحظته بعد الذهول فالتحديد
تذكر لما علم سابقا لا كسب لامر غير حاصل وان لم يذهل فلا يمكن تعلق الملاحظة به ثانيا وان قال المقصود ملاحظة المحدود من
حيث انه محدود وهذا الحد اي يفيد العلم بين المحدود ومحدودا واليه يجري الكلام بانه بهذه الحيثية ان حصل سابقا
فتوجه الكلام والا فهو مجهول مطلق بالبيان الذي ذكر وتحقيق ان الحكم في المحصورة على الافراد يطلب من شرحنا
للسلم وقد بينا فيه ان الحكم على الافراد بحيث لا يبقى عليه ريب والارتياب محل قوله المراد بالبسائط البسائط
الذهنية انما حمل البسائط على البسائط الذهنية لان الحق المشهور انما يتألف من الافراد الذهنية وهو المختار عند المحشي
وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله وهذا التفسير اولى من تفسير الشارح فان نفي الامر الزائد الذي هو الوجود ام من
ان لا يكون هناك امر زائد اصلا او يكون لكن لا يكون وجود النقيض لحصول الامر الزائد الذي هو الوجود وعدم حصول
الامر الزائد مطلقا ليس نقيضا له فلا يجب التفسير به وانما قال اولى لانه هو مراد الشارح المحقق قدس سره من الزائد
قوله اعلم ان عروض الشيء لنفسه على ضربين المقصود من هذا الكلام دفع ما اورد ان المختار ان الوجود عارض

للجزء والجزء عارض لنفسه ولا استحالة فيه فان الكليات المتكثرة الانواع قد تعرض انفسها لانفسها قوله فالجائز ان
يكون بين الشيء ونفسه تغاير اعتباري قيل لا شك ان التغاير بين الكل وحصته بديهي لكن عروض الحصة لا يعقل
الا بان يعرض الكلي المعروض للتقييد والكلي مع قطع النظر عن التقييد نفسه من دون تغاير اصلا فان نفس الشيء لا يغاير
فيرجع هذا النحو من العروض الى العروض بنفسه المستحيل والجواب ان المراد ان الضرب الجائز ان يكون عروض الكلي في
ضمن عروض ما هو متغاير بالاعتبار كالحصة وهذا فان الكلي مع قطع النظر عن التقييد وان كان نفسه لكن عروضه لما كان في
ضمن عروض الحصة لا باس به فتامل فيه وههنا نظر اخر هو ان الحصة انما تحصل بالتقييد والتقييد بالاضافة فالاضافة قبل
تحصيل الحصة والاضافة ههنا ليست الا الاختصاص بالعروض فيلزم عروض الشيء لنفسه قبل تحصيل حصته وذلك صريح
مستحيل وقد كنت عرضت هذه الشبهة على بعض اعاظم المحققين صاحب العروة الوثقى فاجاب بان المقصود ان
العروض الجائز هو عروض الشيء لنفسه بان تحصل بهذا العروض حصته وههنا هذا النحو متحقق فلا استحالة والضرب المستحيل هو
ان يعرض ولا تحصل بالعروض حصته متغايرة وهذا لا يخلو من كدر وقال بعضهم ان المراد بالحصة العارضة الحصة المتحصصة لغير
الاضافة اليه كالتوصيف كالتوصيف لشيء ونحوه وفيه ان الضروري ان الكلية كلية لكنها لا لكلية موصوفة بشيء
فالعارض هناك حصة متحصصة بالاضافة وتحل التحقيق فيه ان نسبة الحصة الى الكلي كنسبة الشخص اليه وستعرف في
مستقبل القول انشاء الله تعالى ان الشخص ليس عبارة عن الكلي وشيء زائد عليه بل الكلي متشخص بنفسه من دون عروض
امر والكلي المعروض بالعوارض انما هو تعبير عنه فكذلك الحصة انما تحصل تخصيص الكلي في نفسه لا بشيء زائد من التقييد والقيد
وانما الفرق بان الشخص موجود حقيقي والحصة موجودة اعتبارية فالكلي المقيد بالاضافة انما هو تعبير عنها فالكلي تخصص اولا
نحوا من التخصيص فعرض له والعقل يعبر عنه حين الانتزاع باضافة الكلي فان الاضافة بمنزلة الامارة للتخصيص ثم لا اشكال
فتامل فيه فانه مع وضوحه دقيق قوله لانه يلزم ان يكون جزء الوجود الخ يعني اذا كان الوجود عارضا للجزء يكون الجزء بما هو
جزء عارضا والجزء بما هو جزء معروضا فالعارض والمعروض شيء واحد من دون تغاير اصلا لان حيثية العارض والمعروض
واحدة بيان الملازمة ان معروضية الجزء الموجود ليس الا لان الجزء لو لم يكن معروض الوجود يكون معدوما وموجود
ايضا لانه جزء الموجود فمن جهة كونه جزءا يكون معروضا وكذا معروضه ليس الا لان عروض الكل بدون عروض الجزء غير
معقول فمن جهة الجزئية صار عارضا هذا تقرير كلامه وانت لا يذهب عليك ان الترديد في الدليل الكان بان اجزاء

الوجود اما معروضة للوجود المطلق من دون تخصيصه حصة او معروضة للعدم المطلق فالترديد غير حاصر لجواز ان يكون الاجزاء معروضة
لحصص الوجود والكان الترديد بين عروض حصص الوجود او العدم فنختار ان اجزاء الوجود معروضة لحصة الوجود و
حصص الكل انما يلتئم من حصص الاجزاء فغايته ما يلزم من عروض حصة الكل عروض حصص الاجزاء للجزء فغاية ما يلزم عروض
حصة الجزء لنفسه ولا استحالة فيه كما اعترف به المحشي ان عروض حصة الشيء لنفسه ضرب جائز والكان جهة المعروضية والعارضية
واحدة فافهم ثم اورد عليه بوجوه اخر منها ان المعروض نفس الجزء والعارض الجزء بشرط اجتماعه مع جزء آخر اعني العارض
نفسه في ضمن الكل وجوابه ان الكلام في الاجزاء الخارجية كما سيصرح به المحشي وعروض الاجزاء الخارجية يكون استقلالا فيلزم
ان يكون الجزء معروضا لنفسه استقلالا من دون حيثية تقييدية وهو خلف فرده ومنها ان المعروضية بحيثية جزئيته
الجزء للوجود والموجود فان مناط اجتماع النقيضين هو هذا والعارضية انما هي بحيثية جزئيته للوجود العارض ولا دخل فيه
لكونه موجودا او معدوما فحيثية المعروضية حيثية خاصة وهي حيثية جزئيته للموجود وحيثية العارضية حيثية عامة هي كونه جزءا
للوجود فلا اتحاد في الحيثية وانت تعلم ان مبنى هذا الاعتراض على ان الحيثية تقييدية والظاهر انها ليست كذلك لان الوجود
انما عرض لنفس الجزء لا للجزء من حيث انه جزء وكذا العارض نفس جزء الوجود ونعم حيثية الجزئية واسطة في الاثبات فان
قلت مع ذلك لا يتم كلام المحشي لجواز جعل حيثية الجزئية في العارض والمعروض مناط الاستحالة قلت لعل مقصوده ان الجزء مع
قطع النظر عن الحيثيات الا من نفسه يكون معروضا لان الجزئية للازمة له وهو نقيض المعروضية وكذا هو نفسه يكون عارضا
لان الجزئية اللازمة له تقتضي المعروض فتامل فيه ومنها ان يكون جزء العارض عارضا انما تقتضي عروض الجزء لا تقتضي
كفايته في العارضية بل يجوز ان يتوقف العارضية على امر به يغاير العارض للمعروض وهو كلام حق لكن ينبغي ان يستعان
في تقريره بما ذكرتم اعلم ان هذا الدليل ان اجري في الوجود الحقيقي اي الوجود الذي به الموجودية كما هو المناسب لهم بعيد عبارته مساكت
على الاشتراك وتقريره ان اجزاء الوجود الحقيقي اما موجودة او معدومة وكلا الشقين باطلان اما الاول فلانها لو
موجودة فليس الوجود الحقيقي الذي نفسها ولا واحد منها فرد من افراد نفسه والا لزم تركب الشيء من نفسه او من فرده بل لا بد ان يكون
معروضا للوجود الحقيقي والا فلا يكون موجودة بل يعدم بالموجودية واذا كان الوجود الحقيقي عارضا لها بجميع افراده فيلزم عروض
الجزء لنفسه مع هو محال لان نوع يصير كليا متكثر النوع فيكون اعتباريا كما سيبين الله في المرصد الثالث ان شاء الله تعالى واذا كان جزء
الوجود الحقيقي اعتباريا كان الوجود الحقيقي الكل اعتباريا وهو خلف واما بعض اجزائه فلا يكون العارض تمام عارضا لنفسه

عارضا هو واما الشق الثاني فلانه اذا كان اجزاء الوجود الحقيقي معدومة كان الوجود الحقيقي معدوما وهو اجتماع النقيضين لانه موجود التسبة
وح لا يسب اليه بشيئية الا من جانب بالتقى الاشتراك **قوله** ثم لا يخفى ان المقصد ومن هذا الدليل او وفيه وقع ما اورده
المحقق الدواني ان اراد ان يكون العارض بتمامه عارضا ان يكون اجزاء العارض عارضا لما هو العارض عارض له منقوض
بالكثرة فان اجزائها الوحدات ليست عارضة لمعروض الكثرة وان اراد ان اجزاء العارض يجب ان يكون عارضة لنفس
المعروض او لجزئه فمسلم لكن يجوز ان يكون الحال في الوجود ذلك لجواز ان يعرض الوجود لنفس الجزء وجزئه لجزئه وهذا الجزء لجزئه
وهكذا او وجه الاندفاع اختيار الشق الثاني ونقول الكلام في الاجزاء الخارجية ولا يتسلسل فينتهي الى جزء لا جزء فوقه فنقول الوجود
عارض لهذا الجزء فيكون اجزاؤه عارضة اما له او لجزئه والثاني باطل لانه لا جزء له فتعين الاول فيكون عارضا للجزء لنفسه فيلزم عروض
الشيء لنفسه والا لا يكون العارض بتمامه عارضا وقد اجيب باختيار الشق الاول ولا نقض فان الكثرة عارضة لطبيعة النوع و
الوحدات ايضا عارضة لها وهذا الجواب مع انه لا يتم لو جعل مادة النقض الكثرة العارضة للمقولات مثلا اذ ليس هناك طبيعة
مشتركة فضلا عن طبيعة النوع ولا يتوجه ايضا لو جعل حديث الكثرة سندا لمنع وجوب عروض الاجزاء لمعروض الكل موقوف
على صحة هذه المقالة دون هذه المحل فان الكثرة الشخصية العارضة لاشخاص معينة متشخصة من الكثرة فلو كان محلها طبيعة النوع
لكان هذه المحل ايضا كما ترى فتدبر **قوله** او لا يلزم من اتصاف الشيء الحقيقة ان الاتصاف بالشيء لا يستلزم الاتصاف
بجزئه الذهني استقلالا لان الجزء الذهني متحد مع الكل ذاتا ووجودا فليس له وجود استقلالي حتى يكون عروضه له استقلالا لان
العروض انما هو الوجود في الموضوع فما لا وجود له بالاستقلال لا عروض له بالاستقلال في الموضوع واما الجزء الخارجي فلما كان مغايرا
للكل وللجزء الاخر ذاتا ووجودا فيكون له عند وجود الكل وجود منفرد فالاتصاف بالكل يستلزم الاتصاف بالجزء الخارجي
استقلالا وانفرادا وقد عرفت ان المستحيل من عروض الشيء لنفسه ما لا يكون بين العارض والمعروض تغاير فيه اصلا
وهذا انما ينافي في العروض استقلالا فان الجزء اذا كان عارضا استقلالا انفرادا كان العارض نفس المعروض
واما في الجزء الذهني فالعارض هناك ذات وحدانية وهذا الجزء متحد فيه موجود بوجود واحد عارض بعروضها فالعارض
الجزء بما هو متحد في ذات اخرى والمعروض نفسه مع لا استحالة **قال** في الحاشية اتصاف الشيء بامر يستلزم الاتصاف بالجزء
الخارجي وليس يستلزم الاتصاف بالجزء الذهني لان الجزء الخارجي جزء حقيقة فلا يتصف بالكل بتمامه بخلاف الجزء الذهني لانه ليس
بجزء حقيقة فلا يلزم عدم الاتصاف بالكل وحاصله على طبق ما قلنا ان الجزء الخارجي متغاير للجزء الاخر في الذات فلو لم يكن الشيء متصفا به

استقلالا بان يقع نعتا بنفسه لما كان موجودا في الموصوف فلا يكون الكل عارضا تجاه وأما الجزء الذهني فليس موجودا متمايزا

بجزء الآخر ولا الكل فلا يكون له وجود مستقل فلا يلزم ان يتصف به الموصوف استقلالا ولا يوجد فيه استقلالا لا يلزم منه اتصاف

الاتصاف بالذات الاحدية التي هي بعينه هذا الجزء وذلك الجزء بل الاتصاف بالجزء الذهني بعينه الاتصاف بالذات الاحدية

ومنها ان بين الجزء تغاير فلا يلزم العروض بنفسه المستحيل والمراد بالعروض الحمل بالاشتقاق كما هو المتبادر من لفظ العروض و

اذا عرفت ما قررنا لك اندفع ما يتوهم وروده ان الشيخ قرر وحقق في قاطيغوريا من الشفاء ان الشيء اذا قيل

وحمل عليه يقول على ويكون ذلك الشيء نعتا لشيء آخر وقيل عليه يقول في يكون الشيء المقول عليه يقول على نعتا له ايضا سواء

كان الشيء المقول يقول على ذاتيا له او عرضيا وظاهر ان الجزء الذهني مقول يقول على الكل فالكل اذا كان نعتا فالجزء ايضا

نعت ويندفع ايضا ما قيل ان المراد في الدليل بالعروض الحمل ومن البين ان محمول المحمول محمول فالاتصاف بالكل مستلزم

الاتصاف بالجزء الذهني قطعا هذا وقد قيل في تقرير كلام المحشي ان المراد اتصاف الشيء بالكل لا يستلزم اتصافه بجزئه الذهني

على تقدير عدم التلازم بين التركيبين فان الجزء الذهني على هذا التقدير ليس جزءا حقيقيا بل الاجزاء عوارض منتزعة

ولا يلزم من الاتصاف بالشيء الاتصاف بعوارضه واما على القول بالتلازم فالجزء الذهني متحد مع الكل ذاتا ووجودا

والجزء الذهني المتحد معه جزء حقيقي فاتصاف الشيء بالكل اتصاف بجزئه الذهني ومستلزم الاتصاف بالجزء الخارجي ثم لما

يرد عليه ان هذا لا يصلح دليلا على ان تخصيص الدليل بالجزء الخارجي ثم يبطل التركيب الذهني بحكم التلازم ولم لا يتم الدليل

في كلا الجزئين على تقدير التلازم اجاب بان تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر وكان طريقان احدهما تعميم

الاجزاء في الدليل والآخر تخصيص الاجزاء والاستدلال على بطلان التركيب الذهني بالتلازم فالمحشي اختار الثاني اقول انت

لا يذهب عليك ان هذا غير دافع الاشكال الذي قرر فان الجزء الذهني وان لم يكن جزءا حقيقيا وانما هو عارض لكنه محمول

يقول على على الكل فيجب ان يكون مقولا يقول في على ما ايضا عليه الكل يقول في وايضا كون الاجزاء الذهنية عوارض على

تقدير التفارق غير بين بل القائل بالتفارق يقول بان الاجزاء الذهنية للبسيط الخارجي موجودة حقيقة بوجوده ومتحدة

معه ذاتا ووجودا كما نقل الاربيلي واختاره الفاضل الخوانساري الا ان الشارح المحقق القائل بالتفارق بين التركيبين قائل

بانتفاء الكلي الطبيعي فيلزم على مذهبه كونها عوارض فبنى القائل الكلام على مذهبه لكن لم يلزم كون الاجزاء الذهنية عوارض بالقول

بالتفارق بين التركيبين كما ادعى هذا القائل بل لزم بانكار وجود الكلي الطبيعي فعلى ان نقول ان الجزء الذهني ليس جزءا

ليس جزء حقيقة على القول بانتفاء الكلي الطبيعي ويصير الاجزاء الذهنية عوارض على هذا التقدير ثم ما ذكره من الجواب من عدم
تعيين الطريق بعيد فان الاستحالات اللازمة على شقوق الاجزاء الخارجية لو كانت لازمة على شقوق الاجزاء الذهنية
مع عدم ما يدل على التخصيص في كلام المصنف فتقريره دليلا بالتزام التخصيص من دون قرينة وضم مقدمات مطوية نظرية
متشابه منها البعيد غاية البعيد وبعبارة اخرى ان المحشي قد جعل ما ذكره دليلا على ارادة الجزء الخارجي وعلى تقدير
هذا التغاير لا يصلح دليلا عليه فافهم فالحق ان ما قلنا من عدم لزوم الاستحالة في الاجزاء الذهنية كما هي في بنيه سواء كان
التركيبان متلازمين ام لا كما قد ذكرنا هنا قرينة ملجئة الى التخصيص فافهم ثم قال في الحاشية نعم حمل الشيء على
الشيء يستلزم حمل الجزء الذهني عليه فح يلزم منها حمل الشيء على نفسه حملا متعارفا كما ذكرنا في عروض الشيء لنفسه المستحيل
انتهى وهذا اشارة الى تقرير الدليل في الاجزاء الذهنية لكن باعتبار الحمل لا باعتبار العروض بان يقال لو كان
للموجود جزء فالوجود اما ان الحمل على الجزء فيحمل جزءه عليه ايضا حملا متعارفا لان محمول المحمول محمول فيلزم حمل الشيء على نفسه
من دون تغاير بين الموضوع والمحمول لان الجزء الذهنية اقتضت الى حمل الكل عليه المقتضي لحمل الجزء لاجل الجزئية الذهنية
كما ذكر في عروض الشيء لنفسه او يقال حمل الشيء على نفسه بالحمل العرضي انما يجوز عند قيام مبداه وليس المبدا هنا
قائما واما ان لا يحمل فلا يبقى الاجزاء الذهنية اجزاء ذهنية والا يرد عليه منع ان محمول المحمول محمول مطلقا بل انما سلم
في الذاتيات فقط لبعض شبهات فاسدة ولانه انكار انتاج الشكل الاول وهو مكابرة واضحة ثم فيه كلام من حيث ان
الاول انه منقوض بكل مركب ذهني كما لا يخفى الثاني الحمل لان القدر الضروري في الاجزاء الذهنية انما حمل الكل على الاجزاء
بالحمل المعتبر في المحصورات وكذا حمل بعضها على بعض والا لزم فيه حمل الشيء على نفسه واما حمل الكل على طبايع الاجزاء الخارجي
الطبيعية فهو غير ضروري والا لزم ان يكون كل جزء ذهني لشيء كليا صادقا على نفسه هذا والعلم الحق عند علام الغيوب
قو وكذا الاستحالة في عدم تقدم الجزء الذهني آه هذا ظاهر جدا فان الجزء الذهني متحد مع اخر منه ومع الكل وجودا
والوجود والتقدم يستدعي التغاير في الوجود فلا يرد في الوجه الثالث من اخذ الاجزاء الخارجية وهذا العينية ما قال المصنف
ان الدليل موقوف على تمايز الاجزاء الحدية مرهوم قال في الحاشية اي على تقدير عدم الاستلزام المذكور فالسواد
بسيط خارجي انتهى يعني على تقدير الاستلزام الجزء الذهني جزء خارجي باعتبار فتقدمه ضروري في مرتبة الا حاجة بل
هذا التحمل فان الجزء الذهني بما هو جزء ذهني لا توقف عليه ولا تقدم له فافهم قوله لكونه موجودا ذهنيا يعني ان الوجود

يصدق عليه انه موجود مطلق لكونه موجودا ذهنيا فلو لم يتصف الجزء بالعدم المطلق لا يصدق عليه معدوم مطلق فيصدق
على الموجود معدوم مطلق فيلزم صدق النقيضين على شيء واحد فاندفع ما قيل ان المحال ان يصدق النقيضان على شيء ثالث
لا ان يصدق احد النقيضين على الآخر وتشييد رد المص ونفعه المحشي بهذا النمط كما سيظهر لك انشاء الله تعالى لكن هذا
النحو من التقرير لا يتمشى من قبل المتكلم النافي للوجود الذهني ولو قال الوجود لكونه منتزعا من منشأ صحيح موجود مطلق ان يريد
فقط الوجود اعم من الكون بنفسه او بمنشأ انتزاعه يتم من قبل الكل فتأمل فيه قوله وان اريد بها ما هو بالذات اه يعني
التقدم بالذات للجزء ليس بحسب الوجود والا لكان الجزء بوجوده متقدما بالذات وهذا التقدم ليس الا باعتبار الجزئية
نفسه الوجود وجزء انفه فرد به الاجزاء على المجموع وح حاصل الجواب ان الجزئية وان كانت تقتضي التقدم لكن التقدم مشروط
بالوجود فانه تقدم بالطبع لان الوجود جزء انفه فان الجبلة يكون الشيء متقدما ما لا يلزم ان يكون موصوفا بما يتصف به الشيء
المتقدم وقد قيل الاحرى ان يقرر السؤال بان التقدم على رأي القائلين بالجعل البسيط يكون بنفس ذات الجزء على ذات
الكل ولا دخل فيه للوجود وح لا يتجه الجواب وقيل للجزء تقدم آخر سوى ما بالطبع وهو غير مشروط بالوجود الا ترى ان
الاجزاء الذهنية ايضا متقدمة مع ان تقدمها ليس بحسب الوجود وهذا هو التقدم الذي يشير اليه المصنف في المقصد
الثالث من هذا المرصد ولعله بعيد عن الصواب قوله المص رحمه الله الا ان يتصف بالوجود مع اه وفيه نظر لانه ان اريد
بالقبلية والبعدية والمعية قبلية وجودات الاجزاء على نفس الوجود الكل وكذا مقابلاتها فنختار انها مع او بعد ولا شناعة
فيه فان الذي يجب للجزء تقدم وجوده على وجود الكل لا تقدم وجوده على ذات الكل او تقدم ذات الجزء على ذات الكل
وان اريد تقدم الجزء بحسب الوجود على وجود الكل وكذا مقابلاتها فان اريد تقدم اتصاف الجزء بالوجود المطلق من
دون ان تخصص حصة فالتشقيق بين اتصاف الاجزاء بالوجود مع او بعد او قبل وبين الاتصاف بالعدم غير حاصر
لجواز ان لا يتصف الاجزاء الشيء بمقابل كحصة الوجود وان اريد تقدم اتصاف الجزء بحصة من الوجود على اتصاف الوجود
الكل بحصة منه وكذا مقابلاتها فنختار ان وجود الاجزاء متقدم على وجود الكل ولا استحالة فيه فان غاية ما لزم تقدم حصة
الوجود العارض للجزء على الحصة منه العارض للجزء على الحصة منه العارض لنفسه ولا استحالة فيه فتدبر ثم الدليل ان اجري
في الوجود الذي به الموجودية اعني الوجود الحقيقي لكان يتم ولا يرد عليه شيء الا الايراد من جانب المعنى الاشتراكي فنقول
الوجود الحقيقي لو كان مركبا من الاجزاء فهذه الاجزاء يكون غير الوجود فيكون محتاجا في موجوديته الى الوجود فالاجزاء اما موجودة

موجودات نوجود ابها اما متقدم على وجود الكل او معه او بعده والاخيران باطلان بالضرورة فتعين تقدم الجزء على الكل
بحسب الوجود لانه علته وعلى الاول يلزم تقدم فرد من الوجود على نفسه لان وجود الوجود نفسه لا قوام به لان الاشياء
توجد بالوجود واما الوجود فهو موجود بنفسه من غير حاجة الى الوجود الزائد عليه واما معدومات فيلزم ان يتركب الوجود
الحقيقي الذي هو موجود في العين على ما سنبين انشاء الله تعالى من الاشياء المحضة فيكون الوجود الحقيقي لاشيا
محضا هف فافهم قوله اي فيلزم حصول الشي من الاشياء المحضة اه فلا يرد ان حصول المركب مما ليس بمركب لا استحالة
فيه قوله والحق ان ما ذكره مقدمات خطابية بل شعرية مخيلة يبطل قوله فان الكلام في نفي الجزء الفعلي اه يعني ان الكلام في
الجزء الفعلي دون الجزء المقداري ولا شك في استحالة مساواة الجزء الفعلي للكل في الماهية كما في الجزء الخارجي وانما
خصص الكلام بالجزء الفعلي وتعميم الخارجي لان التقرير الذي سنختاره انما يجري فيه لا في الخارجية كما ستطلع عليه في اثناء تقرير
انشاء الله تعالى قوله فلا يمكن الجواب الا على القول بتعدد مفهوم الوجود او يعني ان اجزاء الوجود اذا كانت نفس مفهوم
الوجود لزم مساواة الكل والجزء في الماهية على تقدير ان يكون الوجود حقيقة واحدة مشتركة واما اذا كانت حقائق مختلفة فيجوز
ان يكون اجزاء الوجود موجودات ويكون حقائق هذه الموجودات غير حقيقة الوجود الكل فلا يلزم مساواة الجزء والكل
في الماهية وفيه نظر لان للمستدل ان يقول ان اجزاء الوجود اما نفس الوجود الذي هو الكل فيلزم مساواة الكل والجزء
في الماهية واما ليس نفس الوجود الذي هو الكل وان كان نفس الوجود الذي هو غير الكل فلا بد من امر زائد هو الوجود والا
فلا وجود الى اخر الدليل وح لا ينفع تخالف الموجودات بالحقيقة فافهم قوله مما اختاره قدس سره في الجواب اولا انه
المحقق حمل الترديد في الدليل على الترديد باعتبار الصدق فاجاب باختيار الاول وجعل ترتيب مساواة الكل والجزء
في الماهية الغلط باشتراك الاسم فانه خلط بين الصدق الاولي والمتعارف لكن الظاهر الترديد باعتبار العينية والزائد
قوله فالجواب يتعين باختيار الشق الاول اه هذا عجيب فان المستدل رتب على الشق الثاني انه لا بد من امر زائد
هو الوجود فالمعترض اجاب باختياره وقال الامر الزائد المجموع واما انه لا يمكن ان يختار هذا الشق لان الاجزاء الفعلية راجعة
الحمل فشي لا يضر المجيب لان المجيب انما منع لزوم الاستحالة التي الزمها المستدل وان استدل بهذا النمط فهو اشتغال الى
دليل اخر وهو ظاهر جدا قوله ولا يرد والنقض بالسكنجبين اه هذا اعجب فان حاصل النقض ان مقدمات الدليل جارية
في اجزاء السكنجبين مع تخلف المدعى وجريان المقدمات لان اجزاء السكنجبين ان صدق عليها السكنجبين يلزم مساواة

الكل والجزء في الحقيقة والا فلا بد من امر زائد هو السكنجبين فلا يكون التركيب فيه وهذا لا بد فيه كون الكلام في الاجزاء الذهنية بل انما
يرد هذا في الدليل حرصا كما لا يخفى نعم لا يرد النقض لو قرر الدليل بان الاجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود لزم المساواة و
اللازم ان لا يكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان امتياز الشيء الثاني ح لا يتاتى في السكنجبين لكن هذا التقرير لا يتم
لينقض الناقض فافهم فتدبر ثم اذا ثبت كون الوجود ذاتيا لما تحته اه يعني بعد ثبوت كون الوجود ذاتيا لما صدق عليه
يمكن تقرير الدليل بالترديد باعتبار الفرق بحيث لا يرد عليه شيء بان يقال اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود يكون الوجود
ذاتيا لها بل تمام حقيقتها فيكون الكل ذاتيا للجزء بل عين حقيقته وان لم يصدق فلا يكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان
الاجزاء العقلية مما يجب صدق الكل عليها واعترض عليه بعض الاعاظم من المحققين ان القدر الضروري ان الوجود ذاتي
لحصصه لا انه ذاتي لكل ما يحمل هو عليه والاجزاء العقلية لما اتحدت في الوجود مع الكل يصدق عليها الكل بحكم الاتحاد
في الوجود ولا يلزم منه الصدق الذاتية هذا والمحشي قد بنى كلامه على ما حقق سابقا ان صدق الوجود على معروضه يحال
صدقا عرضيا وعلى ما سيحقق في المرصد الثالث ان صدق الكلي على شيء صدقا عرضيا وصدقا اشتقاقيا مع تخيله لا يوجب
لهذا الايراد الا ان يمنع المبنى عليه كما فعل بعض اصحاب التدقيق وقال الشيخ اذا كان عرضيا لاجزائه العقلية مع حمله عليها
بهو هو فلا يمتنع حمل العارض على المعروض مطلقا نعم تم البرهان في نفي اجزائه العقلية من الامور الخارجة عنه وهذا الجواب
تخصيص للكلية القائلة باستحالة حمل الوجود على معروضاته حملا عرضيا فالاولى ان يمنع تلك الكلية فانه لم يتبين بعد بدليل
شاف ثم ان حصة الكلي صادقة عليه قطعا مع انه معنى مصدري فقد صح حمل المعنى المصدري على معروضه حملا بالحقيقة
ونسبة الوجود الى الاجزاء العقلية نسبة الحصة الى الوجود في الذاتية فكما يجب صدق الكل على اجزائه العقلية كذلك
يجب صدق الحصة على الوجود واما ما قال في المرصد الثالث فسنتكلم عليه ان شاء الله تعالى ثم من الاعاجيب في هذا المقام
ما قيل ان ما ثبت فيما قبل ان الوجود ذاتي لحصصه لا ان كل ما صدق عليه الوجود ذاتي له كيف ويصدق الوجود على
الموجودات وليس بذاتي لها والصدق هنا اعم من الصدق بالمواطاة والصدق بالاشتقاق فيجوز ان يكون صدق
الكلي الذي هو الوجود على اجزائه العقلية من القبيل الثاني فان قلت لا بد من الصدق على اجزائه بالمواطاة فيلزم الذاتية قلت
القدر الضروري مطلق الحمل فلا يلزم الذاتية انتهى وهذا مما يقضي العجب فان الاجزاء العقلية منحصرة في الجنس والفصل الذين
هما من اقسام المقول بمعنى كما بين في محررات المنطق فضلا عن المطولات ثم ان الاجزاء العقلية متحدة في الوجود فيلزم مناط

فيلزم مناط الحمل بالمواطاة فلو كان للوجود اجزاء عقلية يلزم صدقه عليها مواطاة مع الكل خصوص ايار المعاني المصدرية
محمل المواطاة يدل على ان لا اتحاد في الوجود فلا اجزاء عقلية له اصلا نعم حق هنا اشكال فانه قد مرت الاشارة الى
ان الذي يجب للاجزاء العقلية صدق بعضها على بعض وصدق الكل بالصدق الذي تعورف في المحصورات وان
وجب صدق الاجزاء على الكل بالصدق الاعم فنقول ان كان في الصدق الذي تعورف في المحصورات في حمل لزوم
ان اجزاء الوجود يصدق الوجود على افرادها او لا يصدق فنختار الشق الاول ونقول لا استحالة في ذاتية الوجود لافراد
الاجزاء العقلية فان افرادها هي افراد الوجود وان كان الاول في الصدق مطلقا ورد ان الوجود يصدق على
طبائع الاجزاء العقلية او لا يصدق نختار الشق الثاني ونقول لا يصدق على طبائع الاجزاء العقلية بان ينتقض هنا
قضية طبيعية فان كون الشيء جزءا عقليا لا يقتضي ان يكون طبيعته فردا للكل ويصدق الكل عليه الا ترى
ان طبيعة الحيوان ليست فردا الانسان وكذا طبيعة الجوهر ولو وجب صدق الكل على طبائع الاجزاء وجب كون
الاجزاء العقلية مطلقا من الكليات التي تحمل على نفسها حملا عرضيا ثم ان هذا التقليل والقال انما هو على
تقدير اجراء الدليل في الوجود المصدري ولعل هذا تعليل الحدوي فان بساطته ينبغي ان يكون ضرورية والاتي
ان يدعي بساطة الوجود الذي به موجودية الاشياء وهو الوجود الحقيقي والدليل المذكور بالتقرير المشهور بعيد
الاشتراك ثم في الوجود الحقيقي فنقول الوجود الحقيقي به الذي موجودية الاشياء ان كان مركبا من اجزاء خارجية
او ذهنية فهي اما نفس الوجود فيلزم مساواة الكل والجزء في الماهية واما ليس وجودا فلم يكن تلك الاجزاء مناطا
للموجودية بانفسها لان حقائقها غير الحقيقة التي بها الموجودية ومناط الموجودية فلا بد هنا من امر زائد يكون
مغايرا لكل جزء جزء ولمجموع الاجزاء يكون ذلك الامر الزائد هو الوجود لان ما ليس في حد ذاته مصداقا
للوجود ويكون محتاجا في موجوديتها الى امر هو مصداق لها كيف يكون من اجتماعه مع مثله مصداقا للموجودية
بنفسه فاذن قد لزم ان يكون هناك امر زائد يكون وجودا حقيقيا فيكون الاجزاء خارجة عنه فلم يثبت التركيب
في الوجود بل في غيره وهذا الدليل يبطل الاجزاء العقلية والخارجية لكنه كما اومانا اليه موقوف على اشتراك
الوجود فاما على تقدير تخالف الوجودات يجوز ان يكون اجزاء الوجود وجودات فهي بنفس ذواتها مصداق
للموجودية ايضا كما ان الكل كذلك فلا يلزم تساوي حقيقة الكل والجزء ولا احتياج في صيرورته مصداقا للموجودية

الى امر زايد اذ لا يلزم ان يصير ما ليس مصداقا للموجودية بانضمام شيء اليه مصداقا فافهم قوله الثاني الاجزاء مع الهيئة الوحدانية
او اعلم ان المركب قسمان قسم له وحدة طبيعية بها يصير حقيقة وحدانية كالمركب من المادة والصورة التي هي بين الجنس و
الفصل ويسمى ... والثاني يحققه وتحقيق كيفية وحدته مع ما له وما عليه وقسم اخر له وحدة بالاجتماع فقط وهذا المركب ليس له
وجود غير وجودات الاجزاء على ما حكم به الوجدان الصحيح وان زعم البعض خلاف ذلك لكن مع نحو تغاير فالاجزاء من
حيث انها واحدة بالاجتماع مركب ومن حيث انفسها اجزاءه كذا وجودات الاجزاء من حيث الوحدة وجود هذا المركب ومن
حيث انفسها وجودات الاجزاء وليست هذه الوحدة وحدة اللحاظ فقط بل في الخارج ومنشأ ليس بها تتعلق به اللحاظ الواحد
كما حكم به الحدس الصحيح كيف هذا المركب واحد وجد الملاحظ ام لا وما قيل ان اراد بالهيئة الملاحظة الوحدة فمع كونها
بعيدا يستلزم ان يكون المركب عبارة من الاجزاء مع الملاحظة والالتفات وان اراد امرا اخر فهو في حيز الخفاء فالمركب
هو الاجزاء الملاحظة بلحاظ واحد مندفع بما ظهر انه فاسد بما قررنا قوله لان المعنى الاول نفس الاجزاء اه يعني ان المعنى
الاول نفس الاجزاء وليس اجزاءه ابدا بل هما فلا يكون حقيقة واحدة ومن البين ان المجموع المركب له حقيقة واحدة هي
موجود واحد كما لا يخفى فلا يكون المراد المعنى الاول والمعنى الثاني اجزاءه غير منحصر لان الهيئة الوحدانية جزء ايضا على هذا التقدير
لمجموع الاجزاء الاخر وهذه الهيئة كثيرة لا بد لها من وحدة بهيئة وحدانية وهي ايضا داخلة فيتحقق مجموع اخر وهكذا فلا يصح
ارادة هذا المعنى ايضا فتعين الثالث فافهم قوله ثم النظر الدقيق يحكم بانها مستلزمة له قيل عليه ان الوحدة والكثرة
متنافيان فلا يستلزم احدهما الاخرى وهذا كلام ساقط فان الوحدة بالاجتماع لا ينافي الكثرة الاجزائية وهذا ضروري وثانيا
الهيئة الاجتماعية عرض والعرض الواحد لا يقوم بالكثير فلا يصح قول المحشي العدد الوحدات من حيث انها موصوفة بالهيئة الوحدانية
لانه يجب عليك ان هذا اولا منقوض فان هذا القائل قد اعترف بان الاجزاء الملحوظة بلحاظ واحد مركب ونفس الاجزاء كثيرة
فهذا اللحاظ الواحد ان تعلق بالكثير يلزم كون الالتفات واحدا مع تعدد الملتفت اليه وهو في قوة قيام العرض الواحد بالكثير
في الاستحالة وان تعلق بها بانها واحدة موصوفة بالهيئة الواحدانية فالهيئة والوحدة عرض قام بالكثير وثانيا محلول بان
الوحدة الغير المنافية للكثرة عارضة بمعنى ان الكثرة مصداق لهذه الوحدة ومنشأ لها اجتماع الاجزاء وهذا الاجتماع ليس منشأ
الانتزاع الهيئة كانها صفة حاصلة بالمصدر الذي هو الاجتماع ولا استحالة في عروض وصف واحد للمجموع من دون [illegible] وحينئذ
الاجزاء كالمجموعية والكثرة ونحوهما ولعله لا شك فيه الا من هو مشوف الفوائد وثالثا لو كان العدد عبارة عن الكثرة من

من حيث انها موصوفة بالمثبتة تعدد الية الكانت واخلاق في حقيقة العدد ولزم خلاف المعروض والا لزم المحمولية الذاتية لا
عددية الاجزاء التي هي العدد وحارت مرهونة باحدى الشروط وقد كان رجل من طلاب العلم العدسي اي هذه الشبهة من
القابل عرضها على الجامع من المنقول والمعقول البارع في الفروع والاصول ذو الجاه والاكرام واستادي قدس سره
فاد في الجواب بان الهيئة ليست شرطا لعددية العدد ولا يكون الهيئة هيئة بل الوحدات بعد اجتماعها وعروض نوع
وحدة لها صارت حقيقة عددية لان الكثرة بما هو كثير ليس موجودا واحدا ولو بالاعتبار فلا يكون حقيقة ولا وانا فلابد لها
من نوع توحد وهذا الحكم عام في كل مركب لانه لا يكون حقيقة محصلة من دون عروض نوع وحدة طبيعية كانت او اعتبارية
فافهم نعم في العدد اشكال ان نقررها قوله لان حقيقة العدد ح تغاير ان الكثرة لانه من عوارض عدد وهو حقيقة واحدة
مؤتلفة من وحدات بما هي موصوفة بالوحدة فلا يبقى العدد الصرف من نحو وحدة لان العارض الواحد لا يعرض للكثير بما هو كثير و
لعل استلزام الكثير للوحدة الاجتماعية ضروري لا يحتاج الى هذا البيان قوله وفي الدار لا يلزم شيء منها لانه يمكن فيها اختيار
الشق الثاني فلا وجه لعروض جزء الدار لنفسه وليس فيها اجتماع النقيضين وانما يلزم في خصوص الوجود لاستلزام انتفاء
الجزء انتفاء الكل ولا يستلزم سلب الدار من الجزء سلبها من الكل وهو ظاهر ولم يرد ان في الدور بعد اختيار الشق الاول
لا يلزم عروض الشيء لنفسه كما توهم قوله بل هذا ايضا ليس بمحال اه لعل الشارح المحقق اراد بالحمل الحمل المعتبر في المحصورات
ولا شك في استحالة حمل النقيضين بهذا الحمل والا لزم اجتماعهما في الافراد قوله حمل الوجود عند الشيخ الاشعري آه يعني ان
اريد بالوجود الوجود الحقيقي فحمل الوجود حمل اولي عند الشيخ قدس سره وان اريد الوجود المصدري فحمله حمل متعارف ذاتي
عنده بمعنى ان مصداق الحمل نفس الذات كما سيجيء تحقيقه انشاء الله تعالى قوله فيه ان الحال اه قد عرفت ما له وما عليه في المقدمة
قوله وحاصله ان الدليل مبني اه لما كان يفهم من ظاهر كلام الشارح المحقق قدس سره ان هذا الجواب مبني على ما هو المشهور من
ان الحد لا يكون الا من الاجزاء الذهنية وهذا الوهم وقرر هذا الكلام بحيث يتم الرد على المشهور وغير المشهور فان الاجزاء
الذهنية اجزاء حدية البتة سواء كانت متحدة معها كما هو المشهور او لا كما نقل من الشيخ في الحكمة المشرقية فلابد من
اتمام الدليل على اثبات التمايز بينها حتى يتم انها قبل او بعد وهو في حيز الخفاء بل البطلان فتأمل واعلم ان الحد في المشهور
ينحصر في المركب من الجنس والفصل وجوز البعض بالاجزاء الخارجية ايضا ونقل المحقق الدواني عن الشيخ والمحشي انكر عليه
ان التغاير بين الحد والمحدود ضروري والصورة الحاصلة من الاجزاء الخارجية اذا حصلت في العقل واجتمعت يكون عين

المركب فلا تغاير فاطلاق الحد عليه على سبيل المسامحة والتحقيق فيه ان قبل حصول الحد وبعد حصول الحد فلا بد من محدود و
بوجه ومغاير الوجود والاجزاء فالتحديد بالاجزاء الخارجية انما يكون اذا حصل المركب المجمل بوجه ومغاير وهذا المجمل لا تحصيل ولا تمام
من الاجزاء الخارجية اذ لا اتحاد هناك فلا يكون بجميع الاجزاء الخارجية محدودا وان جوز حصول المجمل المتوحد باتحاد تلك
الاجزاء الماخوذة لا بشرط شيء يصح الحد بها واما اذا قيل بعدم حصول المحدود وبعد الحد بل يكون الملاحظة فقط فح انما
يصح بما يصلح الملاحظة وهذه الاجزاء لا يصلح الا بعدم صحة حملها على المحدود والذي هو المجمل فتامل قوله وقد هناك
سابقا مع اشارة الى الجواب من قبل الصو ان ليس المراد في الدليل الاجزاء الحدية بل الخارجية سواء كد بها اولا واذا بطل
الاجزاء الخارجية يبطل الذهنية ايضا لحكم التلازم بين التركيبين فيبطل الاجزاء الحدية بهذا الوجه قوله حتى يكون مع الجواب الاول
جوابا واحدا اي يعني ان الجواب الاول انما يجري في الاجزاء العقلية لان منع التمايز انما هو في الجنس والفصل الثاني اذا كان مختصا
بالاجزاء الخارجية يكون الاول مخصوصا بصورة والثاني بصورة ويكون كلاهما جوابا واحدا راجعا الى الترديد بانه ان اريد
الاجزاء العقلية فيمنع التمايز وان اريد الاجزاء الخارجية فيختار الشق الثاني فلا يرد ما قيل ان حاصل الجواب الاول منع
التمايز وحاصل الثاني اختيار الشق الثاني بعد التسليم فلا يكون الاول الى الترديد وبهذا الورود صرح بان المراد بالاتصاف ما يشمل
الحمل المواطاتي ولك ان تقول المجيب زعم ان المنشأ التركيب من الاجزاء الحدية واراد بالاتصاف الحمل بالاشتقاق بدليل
انه قال اما بالوجود او بالعدم فالمجيب اجاب اولا بان هذا موقوف على التمايز بين الاجزاء الحدية وهو ممنوع وثانيا بانا
سلمنا التمايز لكنا نسلم المستحيلات لكن نقول الاجزاء متصفة بالعدم ولا يلزم الا معدومية اجزاء الوجود والامر كذلك لان
الوجود معدوم فاجزاؤه ايضا معدومة وح لا يصير الجوابان جوابا واحدا فيجب حمل نقيضها بالحمل الاول اه اراد به سلب الحمل
الاولي فان سلب الحمل تقدر الحمل ايضا في الاصطلاح كما تقدم للايجاب وان لم يطلق بحسب اللغة صرح به القطب الرازي والشارح
المحقق ظاهره انه لا يلزم من انتفاء حمل شيء بالحمل الاولي لان عدم شيء الا التسليم عينه نقيضه قوله فالترديد في الدليل
اه هذا بعيد غاية البعد ويابى عنه الفاظ الدليل غاية الاباء والحق في تقرير كلام الشارح المحقق ما ذكرناه سابقا فان
الاجزاء العقلية لا يجب ان يحمل عليه الكل اشتقاقا حتى لا يصح حمل نقيضه الاشتقاقي الذي هو العدم وان اريد حمل
النقيض مواطاة ويلزم ان يراد الحمل الاولي لان حمل الكل على الاجزاء العقلية انما يجب بالحمل الشائع في المصورات
فلا يجب حمل الكل على طبايع الاجزاء العقلية بحسبه فيجوز ان يحمل نقيض الوجود على طبايع الاجزاء العقلية ولا فساد فيه

فيه الى الاخر شيء يظهر بالتامل قوله انت تعلم ان في التعريفات تصورا واحدا الخ قال الشيخ بعد ما حقق اتحاد الجنس
والفصل والنوع والجنس والفصل في الحد جزء للحد ايضا من حيث ان كل واحد منهما هو جزء للحد من حيث هو حد فانه لا يحمل
الحد ولا الحد يحمل عليه فانه لا يقال للحد انه جنس ولا فصل ولا بالعكس فلا يقال لحد الحيوان انه جسم ولا انه ذو حس ولا بالعكس
واما من حيث ان الاجناس والفصول طبائع تبعث طبيعة على ما علمت فانها يحمل على المحدود بل نقول ان الحد بالحقيقة
يفيد معنى طبيعة واحدة مثلا انك اذا قلت حيوان ناطق يحصل من ذلك معنى شيء واحد هو بعينه الحيوان الذي
ذلك الحيوان هو بعينه الناطق فاذا التفت الى ذلك الشيء الواحد لم يكن هناك كثرة في الذهن كذلك اذا التفت
الى الحد فوجدته مؤلفا من عدة معاني واعتبرتها من جهة ان كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى في نفسه غير
الآخر وجدت هناك كثرة في الذهن فان عنيت في الحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار الاول وهو الشيء الواحد
الذي بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان بعينه هو المحدود والمعقول وان عنيت بالحد المعنى القائم في
النفس بالاعتبار الثاني المفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود بل كان شيئا مؤديا اليه كاسبا له ثم الاعتبار الذي
يوجب كون الحد بعينه هو المحدود ولا يجعل الناطق والحيوان جزئين من الحد بل محمولين عليه بانه هو لا انهما شيئان
من حقيقة متغايران او متغايران للجميع لكنه بمعنى رفي مثالنا الشيء الذي بعينه الحيوان الذي حيوانيته متسلكة
متخصصة بالناطق والذي يوجب كون الحد غير المحدود ويمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل جزءان منه
فلذلك ليس الحد بالجنس ولا الجنس كذلك الا الفصل واحد منهما ولا كان معنى الحيوان مع مقابع الناطق هو معنى
الحيوان غير مؤلف ولا يفهم معنى مجموع حيوان ناطق بانه بعينه من احدهما ولا يحمل احدهما عليه فليس مجموع حيوان
ناطق حيوان ناطق لان المجموع من شيئين هو غير مجامل ثالث لان كل واحد منهما جزء منه والجزء لا يكون هو الكل
ولا الكل يكون هو الجزء انتهى واذا تاملت في هذا الكلام علمت ان المحدود هو المجمل الذي حصل من اتحاد
الجنس والفصل وهو يحصل في الذهن بعد حصول الحد المفصل وهذا مذهب الجمهور وخالف فيه المحشي وقال في
التعريفات تصور واحد للحد او الرسم لكن يحصل بهذا المتصور مرادة المحدود او المرسوم ولزم عليه ان لا تنتهي
حركة ثابتة الى المطلوب بل لا يوجد انتقال ما الى المطلوب اصلا فلا يوجد الفكر بمعنى المركب من الحركتين في اكتساب
التصورات والتصديق يلزم ان لا يكتسب نظري من النظري كما مرت الاشارة اليه تفصيلا اذا اردنا

تحصيل نظري بحد فلا بد للنظري من كاسب ولكن هذا فيه الحد ان جعل مرآة للمحدود فقد يلغى الحد الاول وان جعل المحدود حد الحد
فهو غير حاصل ولا الحصول له لا يكون مرآة وبعبارة اخرى ان هذا الحد لكونه مرآة لا بد من حصوله بالذات والالتفات اليه بالعرض
ولكونه مرئيا ايضا في هذه الملاحظة لكونه تنظر اليها حاصلا حده الا انه لا بد من الالتفات اليه بالذات وعدم حصوله كما هو اذا
فيكون حاصلا بالذات وبالعرض وملتفتا اليه بالذات وبالعرض والنفس يلزم ان يكون المقصود بالنظر الالتفات الذي
هو فعل من افعال النفس لا العلم ومن البين ان المقصود بالكسب العلم وايضا يلزم كما قيل ان تعلق الالتفات بالمعدوم لان
المحدود غير حاصل في الذهن عنده وقد يكون معدوما في الخارج ولك ان تناقش فيه بان الحد او الرسم الحاصل في الذهن
حاصل بما انه متحد مع المحدود او المرسوم والا لم يصلح مرآة للملاحظة فوجود الحد او الرسم وجود للمحدود او المرسوم بهذا
النحو من الوجود كاف لتعلق اللحاظ فتامل فيه فاذن قد بان لك ان الكسب في التصور لا يتحقق الا بان يحصل المكتسب
كما في التصديقات كما ذهب اليه الشيخ الجمهور لانه كيف يتصور تعلق بالذات ثم لما كان المقام مقام تحير فيه الاذكياء الاعلام
فلا بأس ببيان تفصيل الكلام فاعلم ان المعرف قسمان حد ورسم اما الحد فالفرق بينه وبين المحدود اما بالملاحظة بان
يكون الحد الامور المتعددة الملحوظة بلحاظات متعددة والمحدود تلك الامور ملحوظة بلحاظ واحد فح عدم تصور وحدة اللحاظ
مع تعدد الملحوظ ليس الحد والمحدود متغاير الحد فعلى هذا فح لا يتصور كسب في التصورات ويستقر شبهة الامام بتقريرها واما ان
الحد امور متعددة بما هي متعددة والمحدود تلك الامور معروضة للوحدة الاجتماعية فح يتصور زيادة اللحاظ في
المحدود بان يلاحظ من حيثية تلك الوحدة لكن مع حصول الحد بعينه حصول المحدود وفيه ايضا انسداد باب الكسب و
الاكتساب في التصورات لعدم حصول شيء مغاير للحد بكون الحد كاسبا له واستوى شك الامام والعجب كل
العجب من المنصف بعد الاعتراف بجريان الكسب والاكتساب زعم في المتوقف الاول ان الاجزاء الخارجية كما
انها مقومات للمركب في الخارج يحصل المركب من اجتماعها بحيث يكون الاجزاء بعد اجتماعها نفس حقيقة المركب في
الذهن الاجزاء الذهنية مقومات للمحدود في الذهن فاذا ترتب تلك الاجزاء في الذهن فهي المحدود فتصورات الاجزاء
مفصلا حد ومرتبة موصوفة للوحدة محدود وتبعه الشارح المحقق قدس سره ايضا وهذا شيء عجاب فان الحد على هذا
اتحد بعين المحدود وعلمه علمه وجهله جهله فاي شيء يكون كاسبا معلوما واي شيء يكون مكتسبا مجهولا فانتظر لبعض الاصحاب
ان ما افاداه رحمهما الله تعالى غير مقوم لا وهنا الناقصة واما بيان الحد امور متعددة حاصلة بحصولات والمحدود امر واحد

او واحد متغاير قد حصل من اتحاد اجزاء الحد وذلك الواحد بعينه الجنس كما اثبته علامة الشيخ واحل وعلى هذا امر الاكتساب بالحد فانه يمكن
ان يحصل الجنس في الذهن بان يجعل الذهن موجودا منفردا فيها من حيث تعقلها ثم يضم اليه الفصل من حيث تحصله فيحصل مجموع
مركب من الجنس والفصل في الذهن هو الحد ثم بعد لحاظ ابهام الجنس في نفسه وتحصله تفصيلا يحصل الامر الواحد المحصل وذلك
الواحد بعينه الجنس وبعينه الفصل فالحد علة كاسبة والمحدود معلول مكتسب وكلاهما موجودان الوجود متغاير فان قد بان لك
ان التحديد بطريق الكسب من فروع ثبوت التركيب الاتحادي بين الجنس والفصل وعلى هذا فاعلم انه حاصل بعد النظر علم بكنه الشيء
فان مبدا الانكشاف على هذا التقدير الصورة الاجمالية من دون ان يصير مراة وقال البعض ان يعلم بكنه الشيء غير مختص بالبديهيات
وظهر ايضا انه ليس التحديد علما بالكنه بان يصير الحد مراة لذي الكنه نعم ان جوز حصول الحد في غير صورة الاكتساب منفكا عن
حصول المحدود بان لم يلاحظ ابهام الجنس وتحصلها بالفصل بل يتصور مفهوما بهما ثم يجعل مراة لملاحظة ما هو جنس وفصل له يكون هذا
نوعا من العلم اشبه بالعلم بالوجه الذاتي وحين ما علمت ما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل التقيل يوضع الالفاظ للصور الذهنية
فيتقيد معنى الانسان هو المجمل لم يكن حاصلا عند حصول الفصل واما اذا كانت موضوعة للشيء من حيث هو كما ذهب اليه المحقق
الدواني والمحشي رحمهما الله وغيرهما من الاعلام فلا يتصور هناك اجمال وتفصيل فان الاجمال والتفصيل ليس الا في الصور فما
الوجه للقول بان معنى الانسان غير حاصل حين حصول التفصيل وانما يحصل عند حصول المجمل وقد ثبت اتحاد المعنى من كل واحد
من الحد التام والمحدود وهو فرق بحر نسبة الهيئة الصورية من الحد دون المحدود ولم يبق الاتحاد الذاتي بينهما ثم قال هذا القائل وفي
هذا الكلام اخر هو انه لا غرض لاصحاب العلوم الفلسفية عن الالفاظ ووضعها بل الكلام في الموجودات النفس الامرية سواء
وضع الالفاظ بازائها اولا فالماهية الانسانية وغيرها اللتي ثبت بداهته عندهم مع قطع النظر عن الالفاظ ما تتصور تفصيلها
بالحد التام وما الفرق بين الكاسب والمكتسب اذ لا امتناع الاجمال فيهما باعتبار نفسهما وعلمهما وان جاز فيه الاجمال والتفصيل لكن
نسبتهما اليهما واحدة فما الوجه للقول بحصولها بالعلم الاجمالي وعدم حصولها بالعلم التفصيلي فلو افرض حصول جنسهما وفصلها
ولو خفا معا فاي شيء يبقى حتى يحصل بسببهما ويجعلا مراة له مع هذا حق ان يقيد اطف المصباح فقد طلع الصباح انتهى وتفصيل
الدفع ان هذا القائل حسب ان الفرق بالاجمال والتفصيل ليس الا في العلم والمعلوم في الحد والمحدود وليس الامر كما زعم بل العلوم
في الحد الاجزاء مفصلة والمعلوم في المحدود الامر الواحد الحاصل من اتحادهما ذاتا ووجودا وذلك الواحد بعينه الجنس وبعينه الفصل
كما يشهد به كلام الشيخ فهذا الامر الواحد كما انه واحد مجمل في نفسه كذلك علمه بالصورة الواحدة الاجمالية من مجمل والحد كانه

معلومات متعددة كك على صور متعددة وليس الاتحاد بين الحد والمحدود من كل وجه وقوله قد ثبت اتحاد المعنى بين الحد
التام والمحدود وسواء الشيء مرادفا ام لا غلط بل بين معنى الحد والمحدود والتغاير بالوجه الذي اثبت وبين في موضعه في الاصطلاح
كما يشهد له كلام الشيخ وبهذا لم يعد الحد التام والمحدود من المرادف في الصحيح وليس هذا اصطلاحا محضا بل التغاير
في المعنى ثابت فتامل هذا الكلام في الحد من التفصيل والاجمال واما الرسم فالامر فيه اصعب لانه اما ان يحصل نفس المرسوم
بعد حصول الرسم كما يحصل في الحد نفس المحدود او يحصل امر مجمل متوحد حاصل من اتحاد العوارض الماخوذة في الرسم ويكون
مرآة لملاحظة المرسوم او لا يحصل شيء منهما بل يتوجه الى المرسوم ويلاحظ بالرسم ويجعل مرآة لملاحظة المرسوم والثالث
باطل لما عرفت من وجوب التادي الى المجهول وكذا الثاني لانه ح يصير الكنه والوجه متساويا للمسافة من غير طائل فان الرسم
المجمل والمفصل كلاهما من عوارض المرسوم وصالحان لتوجههما مرآة لملاحظة المرسوم ومتساويان في التميز فاي وجه ان
يجعل مجمل الرسم مرآة دون المفصل واي اولوية فيه دونه واما الشق الاول فيلزم منه ان ينكشف المرسوم بنفسه
فيكون علما بكنهه حاصلا من الرسم وهذا وان كان محتملا كما قال المص يجوز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب
لتصور المرسوم لكنه ليس بكلي في جميع الرسوم بل احتمال محض لم يدر تحققه وان تحقق كان اقل القليل فيح تداخل
امر الاكتساب في التصور فافهم واعلم ان هذا الاختلال انما نشأ بالقول بان العلم نفس الصورة الحاصلة من
المعلوم في العالم واما اذا قيل بان الحالة الانجلائية المغايرة للمعلوم علم سواء كان القول بالوجود الذهني
حقا او باطلا كما سيجيء عليه في مبحث الوجود الذهني ان شاء الله تعالى وعليه مشايخنا الماتريدية الكرام
قدس الله اسرارهم فينتظم امر التعريفات لان تلك الحالة تصور او تصديق وهما نوعان من العلم والتصور منه ما هو
وهو الحالة التي بها ينكشف كنه المعلوم وضعيف وهو الحالة التي بها ينكشف المعلوم انكشافا ضعيفا بحيث
يتميز عما عداه فاذا اردنا تحصيل كنه شيء بالنظر تحصل حالتان ينكشف بكل منهما الجنس والفصل ثم تحصل بعد
ذلك حالة بها ينكشف المحدود وهو اما الامر المجمل الحاصل من توحيد الجنس والفصل واما امر مركب منهما موصوف
بوحدة اجتماعية او تحصل حالات بها ينكشف العوارض فتستعد الذهن لقبول حالة اخرى بها ينكشف المرسوم
انكشافا ناقصا بحيث يتميز عما عداه واما حصول حالة بها ينكشف كنه المرسوم فامر محتمل لم يقم برهان
على امتناعه فتشكر قوله فالتصور الثاني ان حصل آه فيه ان بديهة الكاسب لا توجب بديهة المكتسب

المكتسب فبديهية الاجمالية لا توجب بديهية التصور الاول ولو كان كذلك لما صح كسب نظري من بديهي على انه لو تم لم يفد لو ان
في التعريفات تصوره او حده اه وتقرير كلامه انه اذا فرض تصور كنه الشي بعد حصول تصوره اجمالا فقد اجتمع تصوران
احدهما تصور كنه الشي والآخر تصوره اجمالا وليس احدهما مرآة للآخر فيكون تصوره بالكنه من دون نظر لان طريق النظر ان
يجعل المعرف بالكسر مرآة للمعرف بالفتح وليست الاجمالية ههنا مرآة اصلا فالتصور الثاني اي تصوره اجمالا وان كان بالنظر
فالتصور بهذا التصور لا بالنظر وان لم يكن بالنظر فلا نظر ههنا اصلا فهذا المفروض لو كان بديهية يكفي بذا النظر وكان
يكفي انه لو لم يكن الاجمالية مرآة صار تصوره بالكنه بديهيا وانت لا يذهب عليك ان حقيقة النظر الحركتان حركة من
المطلوب الى المبادي اي حركته من المبادي اليه ومناط النظرية على هذا او على الحركة الاولى او الثانية فاذا فرض
ان الحركة حصلت بالحركة الاولى ثم رتبت وحصل باعداده الكنه فلا شك ان هذا الكنه قد حصل بالحركتين
فهو داخل في حد النظري بلا ريب فالمحشي زعم ان معنى النظري ليس هذا بل جعل الحاصل مرآة فلا كلام معه فان كلامنا
انما كان في النظري بالمعنى المذكور والبديهي الذي يقابله وان زعم ان جعل المرآة لازم للمعنى المذكور فتصور الكنه
بعد تصوره اجمالا بهذا الوجه اذا فرض فلا ينفع عدم المراتبة شيئا بل يكون هذا مادة النقض على جعل المراتبة لازمة
الفكر بمعنى الحركتين بل الذي ينفع بيان استحالة وقوع الصورة المذكورة ان ظفر والا فلا ينفع وبالجملة واعلم ان
مرادنا بالحركة ههنا اعم مما كان على سبيل الحقيقة او على سبيل التشبيه وقد بينا لكن في كتب المنطق ان الفكر ليس حركة
على سبيل الحقيقة قوله اي شبيهها يعني شبه المصادرة ايراد مقدمة مساوية للمدعى في الجهالة والخفاء فمن لا يسلم المدعى
لا يسلم هذه المقدمة فانه لا يقبل المصادرة ولا شبيهها فان ابا حنيفة الوجود مذكورة في الاول ان المناقشة بين الكلام
في الوجود المصدري فيستدل بالاعرفية على البديهية لانه كما ان الاعرفية مذكورة كذلك البديهية مذكورة ومن ينازع في البديهية
ينازع في الاعرفية قوله وفيه انه اذا اقام الدليل اه يعني ان المستدل قد دل على الاعرفية بالدليل وان اول على الخفي
مثل المدعى الدليل فلا باس في اخذها في الدليل فالاولى ان يكتفي بالنظر في الدليل وانما قال فالاولى انه لا منع في المناقشة
على مقدمة توطئة للمناقشة في دليلها فتامل قال اسم فلنبني على الموجب بالذات حتى يكسب الفيض منه تعالى ان
يقول لا يقول المستدل بالموجب بالذات بل يقول المفيض جواد قادر نسبة جوده الى جميع الممكنات على السواء والا يكون البعض
بالاختيار في وقت والآخر في وقت آخر وكذا البعض في محل والبعض في محل آخر ترجيح بلا مرجح وايجاد بلا حكمة فلا بد من التميز

عنده الارادة والافادة وذلك بحصول الشرط وارتفاع الموانع واستعداد النفوس والجواب ان المصادر او بالموجب بمعنى
الافاضة ويمنع التخلف ونحن لا نقول بهذا انما من حزب من يفرق بين ترجيح المختار احد الطرفين وبين الرجحان بنفسه من
غير موجب فالمريد بمنزلة ما يفعل بالبدار فلا يتوقف فعله وارادته على شروط فتامل فيه وارتعب كلاما مستوفى في محله
قوله وذلك لان علم العام والخاص مع شرائطها الخ يعني ان قلة التخلف انما يقتضي ان علم العام مع الشرائط اكثر من
علمه بدونها اعلم العام من الشرائط اكثر حتى علمه معها وكذا في الخاص لكن لا يلزم منه اكثرية علم العام من علم الخاص لجواز ان
لا يكون لها شرائط وعلى تقدير كونها فيجوز ان يكون علم الخاص بدون الشرط عشرين والكان اقل من علمه معها كان
يكون ثلثين وان يكون عدم علم العام مع الشروط اكثر من عدم علم الاخص معها كان يكون مرة وذلك عشرين وان
يكون وجود شرائط الاعم مائة مرة ووجود شرائط الخاص لتعيين علم الخاص مائة مرة تسع مرة وعلم العام واحد وثمانين مرة
قوله وكذا اذا اريد بالشروط اللوازم او لما كان قيل ان منع كون شروط العام بعض شروط الخاص انما يتوجه لو كان
الشرط على معناه اما اذا اريد به اللازم فلا ويكفي للمستدل في بيان الاعرفية لانه لما كان لوازم الاعم بعض لوازم الاخص
نوجد وعلم الاعم مع اللوازم اكثر من وجود علم الاخص معها ولا وجدان بدون اللوازم فالمحشي يرد عليه بان هذا البعض
غير واجب فانه انما يتم اذا كان الاعم لازما للاخص حتى يكون لوازم الاعم لوازم الاخص وهو في حيز المنع وما قيل ان الكلام
في الاعم المطلق لا الاعم من وجه او لو لم يكن الاعم لازما للاخص لم يكن اعم مطلقا ففاسد لان مادة التخلف في الاعم من وجه ان
هو يوجد احدهما ولم يوجد الاخر بمعنى ان يكون تلك المادة مما يصدق عليها احدهما ولم يصدق الاخر واما حتى يكون مجردا
لاحدهما دون الاخر وكذا في مادة التخلف في الجانب الاخر والذي يجب للاعم المطلق ان يصدق الاعم على كل افراد
الاخص بالفعل فلا ينافي العموم المطلق عدم اللزوم كيف ولو كان الامر كما حسب القائل يجب ان لا ينعقد من المحمول الاعم
والموضوع الاخص القضية الدائمة مع انهم صرحوا بخلاف ذلك فافهم هذا اذا اشترطا الخ لعل مراد الشارح المحقق بالجزء الفرد
الاولى وبالكل الكل التفصيلي ومع لا يرد عليه ما ذكر قوله انت تعلم ان الكلام في الحد والمطلق الخ فقد اخبر عن علم المعنى طلب
حاصل على نقيضه من قبيل فانه قد صرح من قبل ان مراد القائل بالكسبية الوجود الحقيقي واذا كان كذلك فالوجود اما مشترك
عارض للماهيات او الفضيها فالترديد الشك ولا يرد ان قول الشارح المحقق من قبل ان البديهية منحصرة في الاشتراك يدل على
ان النظرية ايضا مترتبة عليه لان المحشي قد جعل النزاع لفظيا فلم يكن موضوع الحكم بالبديهية وموضوع الحكم بالنظرية واحدا فلم

واحدا لم يكن المبنى عليه الا واحدا بل نقول لو كان النزاع معنويا لا يجب اتحاد مبنى قول الخصمين واحدا وقد صرح الشارح المحقق بانه على تقدير
عدم الاشتراك يصح دعوى النظرية بناء على ان ليس كنه لشيء من الماهيات بديهيا قوله ولا يخفى ان كثيرا من الماهيات
تتعقل بالوجوه الوضعية اه لما كان يرد على الشارح المحقق ان كل وجه كنه لشيء واذا كان جميع الاكناه نظرية فجميع الوجوه ايضا
نظرية واجيب بان المراد بالماهيات الماهيات الموجودة في الخارج فلا يلزم من نظريتها نظرية الوجوه فانها اعتبارات نفى المحشي الايراد
وبين ان بعض الماهيات الموجودة بديهية لانه لا شك ان بعض الماهيات تعرف بالوجوه الموجودة في الخارج كالمعرف الجسم
بالمتصف بالسواد فهذه الوجوه معلومة بالعلم بكنهه الذي هو مختص بالبديهيات ولو لم يكن معلومة باكناهها بل بالكراد
بالوجه بان يلتفت اليها يجعل اكناهها وجوهها مراة للملاحظة فعند قصد علمنا بالمتبعة ان لم يحصل الوجوه بل اكناهها مراة
لها فهذه الاكناه امارات للماهيات التفت فيها الى الوجوه المعروضة بحيث وانما مراة للوجوه التي هي مراة للماهيات فيكون
الوجه مراة ومرئيا في ملاحظة واحدة فيكون حاصلا وغير حاصل فيكون ملاحظة وغير ملاحظة فاندفع ما قيل يجوز ان يتصور الوجه
بالوجه ولا يلزم كون المقصود بالذات مقصودا بالعرض في قصد واحد لان القصد هنا متعدد فانه اذا عرف السواد بالوجه
قصد به معرفة السواد ثم قصد به معرفة الجسم فهنا قصدان وكذا يندفع انا اذا انقصر السواد وجعلناه مراة لملاحظة الجسم
فلا ندري انه كنهه او وجه له ما وان لم تعلم بالبديهة انه كنهه او وجهه لكنا نعلم بالدليل الذي ذكر انه كنهه ثم قد ينقص بانه
يتصور العالم بانه مخلوق الله تعالى فلا فيلزم تصور كنهه والجواب عنه بان ذات الله تعالى قيد للوجه ولا هو الوجه نفسه و
نحن انما نوجب تصور كنه الوجه لا تصور قيوده لكن هذا ينقلب على اصل الكلام ان الوجه هو مفهوم المتصف بالسواد و
قيده ولا يجب تصور كنه قيوده الخ وليس هذه مناقشة في المثال لان العارض الموجود لا يكون محمولا بالمواطاة وانما
المحمول بالمواطاة مشتقه وقد قيل ان قيود الوجه ايضا يجب ان لا يكون مرئيا والا صارت مقصودة بالذات مع انها
معتبرة في المراة وهذا ليس بشيء فان الماخوذ على وجه التقييد يجوز بان يكون نفس مقصود الوجه ثم قيد بهذا المقصود وقد
فيجعل المقيد المخصوص مراة للملاحظة ويكون الوجه مقصودا بالذات لا ينافي كون المراة هذا المقيد على انه لو لم ينقض
فاهم المص قوله ولو سلم ذلك مع فيه اشارة الى منع وقوع التوليف من جماعة ذهبوا الى كسبية وهذا المنع يحسب الظاهر
لما ان مذهب المؤمنين معلوم انهم ذهبوا الى البديهة اذ منهم الفارابي يعني ان نسبة القول بالكسبية الى المؤمنين باطل و
ولو سلم صحته فهو مفيد للمستدل لان الحصول بالكسب وهو بعض دليل النظرية لانه قد ترتب بعض الحاصل على النظر وقدر

مالا وما عليه فتذكر قوله وبه يندفع ان اشتغال الشارح ههنا بالتعريف غير تام لان غاية ما لزم ان الوجود نظري في كلام المتكلمين
بالتعريف والمقصود نظريته بحسب الواقع وحاصل توجيه فاتضح ان الاشتغال بالتعريف مبني على النظرية في زعمهم فالاستدلال بالاشتغال
بالتعريف مبني على النظرية وفيه ما فيه قوله وهو ما يحصل به تصور ما علم وجوده بحسب نفس الامر او بحسب الرأي الوجود
الاعم مما يكون بحسب الخارج بنفسه او منشاه الذي يصح الانتزاع الا بالاعم الوجود الخارجي والذهني حتى يلزم ان يكون كل تعريف
تعريفا بحسب الحقيقة لانه لا يخرج المعرف عن الوجود الذهني والمشهور ان المعتبر في التعريف بحسب الحقيقة الوجود بحسب الخارج والمتوجه
هو الاول قال المحشي في بعض تصانيفه ان الحكمة غير مخصوصة بالبحث عن الموجود الخارجي بل النظر الحكمي اعم وقيل مفهوم النظر
الحكمي لا يدل على عموم التعريف بحسب الحقيقة لان الحكمة يذكر فيها كلا التعريفين فيجوز ان يكون لبعض الاشياء تعريف
بحسب الاسم فقط وانت لا يذهب عليك ان مقصوده ان الحكمة باحثة عن الموجود مطلقا والاهم فيها معرفة
الحقائق النفس الامرية لا معرفة العنوانات التي ليس لها معنون فالموجودات النفس الامرية لها حقائق كما ان لها
عنوانات فيجب ان يكون لكل موجود في نفس الامر كلا التعريفين تعريفان فاخراج البعض مما لا يليق وبهذا اندفع ما قال هذا
القائل ان الامر اصطلاحي فلا بد من نقل الاصطلاح لان المقصود ان الغرض الذي تعلق باعتبار هذا النحو من الاصطلاح
متحقق في الموجود في نفس الامر ومنشاه كما في المتحقق بنفسه في الخارج فالاصطلاح على اخراج البعض من غير باعث في قوة
الخطاء عند المحصلين فافهم قوله والمقصود من التعريف اللفظي هذا الحصول آه قيل قد يكون الشيء معلوما وحاضرا في المدركة
لا يحتاج الى التعريف اللفظي عند استعمال لفظ موضوع بازائه غير معلوم الوضع فلو كان المقصود هذا لزم انحصاره في امر واحد
بان النفس لا تلتفت الى شيئين فلا بد من الذهول عند سماع اللفظ والسؤال عنه قبل جواب المجيب لا يفيد لانه بعد
تسليم صحة هذه المقدمة قد يكون المعنى حاضرا وملتفتا بعد سماع اللفظ والسؤال عنه وقبل جواب المجيب واجاب في بعض
تصانيفه ان المقصود الالتفات اليه من حيث انه مدلول اللفظ حتى يصدق معنى الكلام والمعنى غير حاضر بهذه الحيثية والان
ملتفتا مطلقا وصرح بان الحيثية تعليلية فقط هذا الجواب لا يجدي الى قائل لان الحيثية التعليلية خارجة عن المصداق فلو كان المقصود
من التعريف اللفظي الاحضار في المدركة لزم احضار الحاضر الا ان يقال الحضور على نحوين حضور من اللفظ وحضور في نفسه والمقصود
من التعريف اللفظي الحضور الذي يكون من سبب اللفظ وهذا لم يكن متحققا من قبل وانما كان المتحقق الذي لا من اللفظ قائل
قوله مع ان التعريف اللفظي ح يكون بحثا لغويا مع معنى لو كان المقصود من التعريف التصديق بموضوعية اللفظ للمعنى وهذا

للمعنى وهذا وظيفة اهل اللغة فيكون التعريف اللفظي خارجا عن وظيفة اهل المعقول قال بعض من الاساتذة بحر العلامة الفارسي
مع ان غايته ما لزم خروجه عما ينظر فيه بالذات ولا يلزم خروجه عما ينظر فيه بالعرض فان اهل المنطق يبحثون عن الالفاظ لتوقف
مقصودهم عليها او لتسهيل حصول المقصود انتهى وبعبارة اخرى ان اراد ان البحث عن التعريف اللفظي وبيان احكام
يرجع الى البحث عن احكام الوضع فلا بأس به فان اهل المنطق كثيرا ما يبحثون عن احكام الوضع بقواعده وان اراد ان ذكر التعريفات
اللفظية لخصوص المعرفات انفع في كتب المعقول يرجع الى بيان موضوعية الالفاظ بازائها فلا مشاحة فيه ايضا فان ذكر
التعريفات في العلوم مبادئ ولا خلاف في وقوع الابحاث اللغوية مبادئ الابحاث الحكمية فافهم قوله وذهب المحقق
التفتازاني اه قد فسر التعريف الاسمي بحيث يدخل فيه اللفظي وشرط فيه ما اشترط الاسمي وجعل التعريفات المذكورة
في كتب اللغة من التعريف الاسمي ولا شك ان المذكورات في كتب اللغة تعريفات لفظية متمسكا بان المعلوم مطلوبا
تقدم ما الاسمية اه نقل منه في الحاشية قد وجدت هذا التمسك في حاشيته على حاشية التهذيب بان فهم المعنى من
اللفظ يحصل من التعريف الاسمي واللفظي فلو لم يكن التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما كان التعريف الاسمي داخلا فيه لم
يكن هذا المطلب مقدما على سائر المطالب ولم يصح احتياجها اليه قال في حاشية اخرى قالوا ان مطلبان يطلب بالطلب
تصوره ومطلب هل يطلب التصديق والتصور على وجهين تصور بحسب الاسم وهو تصور الشيء باعتبار مفهومه مع
قطع النظر عن المطابقة على جهة موجوده وهذا التصور يجري في الموجودات قبل العلم بوجودها وفي المعدومات ايضا ويطلب
بما الشارحة الاسم وثانيهما تصور بحسب الحقيقة اعني تصور شيء الذي علم وجوده والطالب له ما الحقيقية وكذلك
التصديق ينقسم الى التصديق بوجود الشيء في نفسه والى التصديق بثبوته لغيره وقال بعض المتأخرين ان ههنا قسما
اخر وهو ان التصديق بتقرر الماهية وقوامها وهذا القسم مغاير للتصديق بوجود الشيء في نفسه لان هذا التصديق مقدم
على التصديق بوجودها ولا يخفى على ذي بصيرة ان هذا خلف من القول لان التصديق يستدعي موضوعا ومحمولا ولا شك
ان تقرر الماهية نفسها لا امر مغاير لها فكيف يتعلق به التصديق والطالب للاول هل البسيطة وللثاني هل المركبة و
لا شك في ان مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة فان الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق
بوجوده وكذا ان مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقية اذ ما لم يعلم وجود الشيء لم يمكن ان يتصور من حيث
انه موجود ولا ترتيب ضروريا بين مطلب هل المركبة ومطلب ما الحقيقية لكن تقدم ما الحقيقية اولى انتهى واعلم ان المشهور

وعليه المحققون وقوع الرسم في جواب ما الا ان المحقق الدواني قال انما يقع الرسم من جهة التوسعة وخالف فيه معاصره الصدر الشيرازي
واصر بشر ذيل الجدال مع ذلك المحقق كما هو دأبه ولقد طلب عليه الجدال فاعاه واصمه حتى صدر منه كلام لا يجوز وعليه مسلم ولكن
شانه ان يقوده والجدي بهذا النزاع الى كثير طايل فانه يرجع الى الاصطلاح ومن شاء فليطالع الجديد بين لمعا الحق بالفاو المحشي
في بعض تصانيفه ان هنا اصطلاحين اصطلاح قدماء الشيخ وقد اصطلح فيه على ان ما يطلب الذاتيات واصطلاح في ارائه
وقد اصطلح فيه على انما يطلب التصور سواء كان بالرسم او الحد واراد ببعض المتأخرين صاحب الافق المبين وعبارته هكذا مطلب هل
على انحاء اقسام هل الشيء موجود على الاطلاق وهل الشيء موجود على صفة وليشبه ان اخص ما يسمى بالهلية البسيطة سواء اول و
الهلية المركبة ضربان البسيطة نوعان بالاضافة وعلى الاطلاق ولو اصطلح على جعل البسيط ضربين بسيطة على الاطلاق وهو
هلية الشيء في نفس مهيته وبسيطة على الاضافة وبالقياس وهو هلية الشيء بحسب الوجود في نفسه والمركبة هلية الشيء على صفة
فلا سطط وكان من امر الجعل البسيط انما هو هل نفس من التثليث ثقة بعدم انفصال الوجود من التقرر الا في اعتبار
العقل فمهما تحقق الوجود ثبت التقرر لكن المرتبتين مختلفتان وللشيء بحسب كل منهما لوازم واحكام فالاهمال مغلطة في المعارف
العقلية والاعتبارات التصورية الاذعانية والافاضات الحدسية والبرهانية انتهى هذا كلامه وليس فيه شيء يدل على
ان التصديق يتعلق بنفس قوام الشيء من دون محمول حتى ما اورده المحشي بل الذي يظهر من كلامه ان التصديق
يتعلق بالتقرر كما يتعلق بالموجودية لكن يجب ان يحكى من تقرر قوام المهية بمحمول ضرورة انعقاد العقد فيصدق به وكذا
يجب ان يحكى بمحمول عن الوجود به فيصدق به ولذا قيل ان هنا ثلث مراتب الاول مرتبة تقرر نفس المهية والثاني
موجوديته اي كونه بحيث يصح منه انتزاع الوجود والثالث الاتصاف بصفة فالاول مقدم على الثاني والثاني على الثالث
ولا بد ان يحكى عن المراتب الثلث بعقود وان يتعلق التصديق بكل منها ولا خلف فيه هذا غاية الكلام في توجيه هذا الكلام الذي
تنقره الكلامات الشبيهة بالجولات لكن لا يذهب عليك انا سنقرر بالبرهان القاطع والاستدلال الساطع انشاء الله تعالى
المفصل المقام بحيث لا يحوم حوله شبهة ولا ارتياب ان الوجود الحقيقي نفس المهية المتقررة وان العقود المحكوم فيها
بالموجودية حكاية عن نفس تقرر الذات لا عن الاتصاف بامر انضمامي او انتزاعي وقد سلم هذا الرجل في مواضع من كتابه
المسمى بالافق المبين بعينه فقال عقيب ان اشكك على المتفطن لان ليس الوجود حقيقة الا نفس الموجودية بالمعنى المصدري
اي نفس صيرورة نفس المهية في ظرف ما لا معنى ينضم الى المهية او ينتزع منها فيجعل منشأ لصحة انتزاع الموجودية وحمل مفهوم الوجود

الوجود فلعل المتحقق انه ليس في ظرف الوجود الا نفس الماهية ثم العقل يقرب من التحليل ينتزع منها معنى الموجودية والضرورة المصدرية
ويحمله عليها على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هو نفس الماهية بحسب ذلك الظرف لا امر زائد يقوم بها فيصح الحمل انتهى و
اذ قد تحقق ان مصداق الموجودية نفس تقرر الماهية والقضية التي يحمل بها الوجود حكاية عن التقرر والتصديق بالتقرر انما يطلب
بهل البسيطة المشهورة فالمقدم عليه اى تصديق هو ولم يثبت في البداية الا تصديق بنفس قوام الشيء الذي هو تصور
فاستقر اعتراض المحشي في مقره ولا يمكن دفعه وما اورده المحشي في حواشي بعض تصانيفه من ان هذا المطلب
يرجع الى طلب قوام الماهية وتصديقه لا يصح الا بجعلها محمولة لنفسها فهذا الحمل اما غير مفيد او باطل وتصوره مندرج في مطلب
الشارحة والحق عند هذا العبد ان مرتبة التقرر هي التي يحكي عنها القضية المحمول فيها الوجود لانها مصداقها وحمل الموجود على
الماهيات اشبه بحمل الذاتيات من حيث انه لا يحتاج الى قيام امر به الموجودية انضماميا كان او انتزاعيا وهذه المرتبة هي معنون
الماهية الموجودة اى هذا المفهوم التقييدي الذي يطلب تصوره بما الحقيقية فتصديق مرتبة التقرر هي بعينه التصديق المطلوب
في هل البسيطة المشهورة وتصورها هو بعينه مطلب ما الحقيقية واما هل البسيطة الحقيقي فهو شيء من وساوس هذا الذي
غلب عليه القوة الواهمة المنغمس فيها بعوق الفاسرة وانما اجترء على اختراع القول المموه بانواع التمويهات والاراء المليح بالجار
التلبيسات طمعا في نيل الرفعة عند العامة باحداث قول مخالف للكافة ولم يبال بالافتضاح الذي لحقه فان قلت
هب ان مصداق الموجودية نفس الماهية المتقررة لكن لمفهوم الموجودية قيام بها اوليس تنتزعها العقل من الماهية المتقررة
وتصفها بها فيتصف بالوجود المصدري كما يفهم الكافة من صيغ سائر المشتقات فلعل هذا المموه يريد بمطلب
هل البسيطة الافادة التصديق بهذا الاتصاف وبهل البسيط الحقيقي التصديق بنفس التقرر قلت هذا عليل اجدى
فان قيام الوجود المصدري كقيام مفهوم الشيئية وغيره من الصفات فهو في الحقيقة من جزئيات مطلب هل المركبة
فان سمي مثله هل البسيطة فهو اصطلاح منه ونسبة الاوهام الى القوم المحققين من قصور الفهم وعليه فهو الوهم هكذا ينبغي
ان يفهم هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله وانت تعلم ان التعريف الاسمي اما تعلق ان التعريف الاسمي اللفظي
انما يكون لفهم المعنى منه مرة ثانية ولا يكون قبل ح لو لم يدخل التعريف اللفظي في مطلب ما الا وجه لبطلان تعليل القوم
فيقدم ما فانه ما لم يوجد مطلب ما الذي هو التعريف الاسمي لكان علما على ما لم يعلم ولا يمكن المعرفة بالتعريف اللفظي فانه
انما يكون بعد المعرفة قوله يعني ان من قال انه من المطالب التصديقية ح يعني ان من قال انه من المطالب التصديقية قال

قال انه في الاول مطلب تصديقي يعني ان المقصود الاصلي التصديق وان كان المطلوب الاحضار حين الطلب لانه مطلب
احضار ويصدق بان اللفظ موضوع له فكونه مطلب ما الاسمية قوله انت خبير بانه يصرح تعريفا اسميا اسميا آه يعني
ان الحيثية حيثية تقييدية فان التعليلية لا ينفع في دفع تحصيل الحاصل واذا كانت تقييدية فالمعروف الشيء من حيث انه مشروح
بهذه الحيثية لم يكن حاصلا من قبل فيكون تحصيل امر لم يكن حاصلا من قبل ولما لم يعلم وجوده صار تعريفا اسميا وايضا التعريف
في التعريف انما يكون معرفة نفس الشيء لا معرفته مقيدا بالحيثية كما يحكم به الوجدان الصحيح وتخصيص التعريف اللفظي من هذا
الحكم تحكم لا يلتفت اليه قوله ويكون من قبيل البحث اللغوي آه قد عرفت ما فيه قوله وتحقيق المقام انه اذا سئل
عن امر بديهي او بيّن ان التعريف يحتمل كلا الوجهين كون الغرض منه احضار الصورة من بين الصور المخزونة وان
يكون الغرض التصديق ولا استحالة في شيء منهما لكن اذا استعمل في العلوم العقلية فالظاهر ان المقصود الاحضار اذ ليس
التصديق بالوضع من اغراضهم وان استعمل في العلوم اللغوية فالظاهر ان المطلوب التصديق بالوضع لانه المعقود في صناعتـ
هم وفيه تامل والحق ان يقال المرجع الى قصد المعرفين نعم اذا وقع في متن اللغة في تفسير الالفاظ فقصدهم التصديق بـ
الوضع لانه من مسائل الفن والمسائل انما تكون تصديقات فافهم قال اه وقد اجيب عن الوجه الثاني بان احدهم
يشتغل آه ظاهر هذا الجواب يدل على ان النزاع في هذا المفهوم في بداهته ونظريته وهو كما ترى وتحقيق الجواب انك
قد عرفت ان مبنى النزاع ان هل لهذا المفهوم حقيقة بها الموجودية يصدق هذا المفهوم عليها ام لا وعلى الثاني الوجود
الذي به الموجودية هو هذا المفهوم وعلى الاول الوجود الذي به الموجودية نظري وعلى الثاني بديهي فالمجيب اجاب بان
التعريف انما هو لامر مباين لهذا المفهوم يوجب صدق هذا المفهوم وهذا خارج عن النزاع فانه انما كان فيما يصدق
عليه المفهوم المذكور اما بالصدق الاولي او بالصدق الشايع اويقال ان التعريف انما هو لمسماكم لا لما هو الوجود
عندنا فان الوجود هو الذي به موجودية الاشياء وترتب الآثار عليه والوجود بهذا المعنى عند القائل بالبداهة
منحصر في هذا المعنى وعند القائل بالكسبية هو غير هذا المفهوم فالاستدلال بالتعريف لا يتم الا اذا اثبت اولا
ان مبدأ الآثار غير هذا المفهوم وقد عرفت وما اثبتم بالدليل ولكن بل استدللتم بمجرد التعريف ويجوز ان يكون
التعريف لمسماكم ولا يكون في نفس الامر مبدأ الآثار غير هذا المفهوم ففي قول الذي وقع النزاع فيه تسامح والمقصود
الذي قلنا بداهته نزعم ان الوجود الذي به ترتب الآثار هو هذا المفهوم فلا يلزم تحكم بل لا بد من اقامة الدليل

الدليل فتامل قوله قد عرفت ان الوجود قد يطلق آه يعني ان المعنيين متحققان لا وجه فيه للخفاء والحكم بكونه نوعا
فالظاهر ان المعرف الذاهب الى انه شيء يوجب الكون احد الوجود بالمعنى الثاني ولا شك انه موجب للكون ابدا
المصدري فالاولى ان يجاب بان المعرف الوجود بمعنى افراد الوجود الحقيقي ونحن لا ننكر نظريته وانما ندعي
بداهة الوجود المصدري وهذا ابتناء على ان النزاع لفظي فانت لا يذهب عليك ان النزاع لو كان لفظيا لما احتاج
الى هذا الجواب ولا الى الجواب الذي مر من قبل بل ينبغي ان لا يجاب لان الاستدلال النظرية فانه يستدل على امر لا ينكره
القائل بالبديهية كما لا يخفى قوله فلت لو علم صدقه عليه آه اشارة الى منع الصدق على الكون وهذا صحيح في التعريفات
كلها فان مآله الانقسام ليس الا الوجود الحقيقي الا في التعريف بالثبوت الا بالتكلف ثم منع امتناع صدق تعريف موجب
الكون على الكون واستند بعدم امتناع صدق شيء على الموجب والموجب بالحمل العرضي وهذا في انظار غير متوجه فان مقصود
المعترض ان التعريف لو كان الموجب الكون فيجب منعه من دخول البيان والكون مباين له فيجب ان لا يصدق عليه وظاهر
ان هذا الجواب غير متوجه اليه ولو انه غير التعسف تقرير النقض وقرر بان موجب الكون مباين للكون فيجب ان لا يصدق عليه
اذ لو صدق عليه لكان عينه ولا يخفى ما فيه من التكلف الغير المرضي والاصوب في الجواب ان امتناع صدق تعريف
موجب الكون عليه مم اذ لا امتناع في صدق شيء على الموجب والموجب بصدق عرضي فيجوز ان يكون صدق هذا التعريف
صدقا عرضيا فيكون من الرسوم ولا يجب فيه المنع لجواز التعريف بالاعم عند القدماء وهو المختار عند المحققين والتوجيه
على ما قررنا ان التعريف منسوب الى الفارابي وهو يجوز التعريف بالاعم فتامل قوله الخاص مستلزم للمطلق اي بالعكس
اخرى العدم الخاص سلب للوجود الخاص والعدم المطلق سلب للوجود المطلق والوجود المطلق اعم من الوجود الخاص فسلب
الوجود الخاص اعم من سلب الوجود المطلق قوله الاول ملاحظة على الاطلاق اه وبهذا الاعتبار تحقق بتحقق فرد ولا ينتفي
الا بانتفاء جميع الافراد وتحقيقا للعموم وهو موضوع القضية الطبيعية كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك ان القوم
قد صرحوا ان موضوع الطبيعية امر ذهني مأخوذ بشرط الوحدة الذهنية مع قطع النظر عن التشخصات ولذا لا يسري اليه
حكم الافراد فكيف يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد وبعدم اخذ العموم في مفهومه وهو موضوع القضية المهملة كذا في الحاشية و
انت لا يذهب عليك انه لو كان الامر كذلك لكان رفعه بحسب الوجود فلا يكون نقيضا له مع انهم قالوا ان رفع كل شيء نقيضه
والتحقيق ان اريد بالانتفاء الانتفاء بالكلية فلا يصح انتفاؤه بانتفاء فرد وكيف اذا بقي فرد لم ينتف الحقيقة بالكلية فلا يصح

انتفاؤه بانتفاء فرد وان وجود فرد ووجودها وان اريد الانتفاء بنحو ما فلا اختصاص بهذا الشيء من حيث هو فانه يجري في الاول
ايضا وبيانه ان وجوده لوجود فرد وانه لما كان وجود الفرد وجوده فانتفاء الفرد وانتفاؤه في الجملة فلا يصح الفرق بينهما بحسب الانتفاء
وارتضاه بعض كلاما سنذكره في قوله هذا هو الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق اه ان كان هذا امرا اصطلاحيا وظهر تصريح من
القوم بهذا الاصطلاح فنعم والا فالشيء المطلق بحسب المعنى التركيبي كما يصدق على الكلي الطبيعي ايضا ومطلق الشيء بحسب مفهومه التقييدي
كما يصدق على الشيء من حيث هو يصدق على الفرد المنتشر فانه ايضا مطلق الشيء الذي هو الفرد فالحكم على بعض الناس بانه توهم انما يصح
ان ثبت الاصطلاح على ما ذكره المحشي والا لا **قوله** فالمطلق ان اخذ على الوجه الاول اه شروع في تقرير الجواب وحاصله ان المطلق
على الوجه الاول اي الشيء من حيث الاطلاق سلبه لا يكون الا بانسلاب جميع الافراد فسلب الخاص الذي هو سلب بعض افراده
لا يستلزم سلبه وان اخذ على الوجه الثاني اي الشيء من حيث هو فسلب الخاص يستلزم سلب المطلق لانه نحو من سلبه وهذا السلب
ليس نقيضا له وانما النقيض السلب المطلق بالوجه الاول والمراد بالعدم المطلق هنا سلب اصل حقيقة الوجود من حيث هو من
دون ملاحظة الاطلاق وهو الذي يسميه المحشي مطلق العدم وهذا العدم يتحقق بسلب نحو من الوجود فهو لازم للعدمات الخاصة التي
هي عدمات الوجودات الخاصة لتحقق سلب حقيقة الوجود من حيث هو من دون ملاحظة الاطلاق عند سلب فرد منه والمراد
باللزوم مطلق امتناع الانفكاك اعم من ان يكون في الذات الا في الخارج وانت لا يذهب عليك ان هذا التقرير على الاصل
المبحث المنظور فيه فالاولى ان يقال ان سلب المطلق على وجهين سلبه راسا وبالكلية وهو هنا غير لازم السلب الخاص وسلبه
في الجملة وهو في بعض الافراد وهذا لازم لسلب الخاص المراد هنا بالعدم المطلق سلب الوجود في الجملة وهو لازم العدمات الخاصة
والعدم الخاص من مستلزم للعدم المطلق وسلب الاعم انما يكون اخص من سلب الخاص اذا اخذ سلب الاعم بالكلية وربما
فانحسم الشك واعلم ان الشارح المحقق قد بين لزوم الدور في تعريف المعدوم بما لا يكون فاعلا ومنفعلا بان هذا التعريف
الفاعل الموجود المؤثر والمنفعل الموجود المتأثر فالتعريف مشتمل على سلب الموجود الخاص وهو متوقف على سلب الموجود
المطلق الذي هو المعدوم المطلق واعترض العلامة القوشجي بمنع التوقف بل الاستلزام ايضا وادعى المحقق الدواني
في الحاشية القديمة توقف تصور العدم الخاص على العدم المطلق وقد نبه في الجديدة بان سلب الموجود المؤثر سلب
مضاف الى الموجود وقد قيد الموجود بطريق التوصيف المؤثر فقبل اعتبار التوصيف يفهم سلب الموجود المطلق وهو مجرد
هذا القيد فتوقف تصوره على تصور سلب الموجود المطلق كما ان تصور سلب البصر انه متوقف على تصور سلب البصر المطلق

المطلق وليطلق هذا العبد ان هذا المحقق بنى كلامه على ما حقق الآن وهو ان المراد بالمعدوم المطلق المسلوب عنه نحو من انحاء وجوده فهذا
المعنى مطلق البتة اما سلب عنه نحو خاص من الوجود فيلزم توقفه عليه والعلامة القوشجي اراد المعدوم المطلق بمعنى ما سلب عنه الوجود
راسا واذا عرفت مطمح نظر هذا المحقق علمت ان القيل والقال الواقع من الصدور المعاصر له ومن ميرزاجان ليس في موضعه
فان اشتهيت التفصيل فارجع الى تجديديته وحواشي ميرزاجان على القديمة والذي يجب ان ينظر ان المعرف بهذا التعريف اي
شيء هو المعدوم المطلق بمعنى ما سلب عنه الوجود راسا او بمعنى ما سلب وجوده في الجملة فان كان الثاني فالزام الدور بالوجه
المذكور حق وكلام القوشجي ساقط واعتراض هذا المحقق عليه حق وان كان المراد الاول فلا يظهر للدور وجه لان المعدوم الذي
توقف عليه المعرف غير المعدوم المعرف والحق في تقرير كلام هذا المحقق ان يقال ان كان المعرف المعدوم المطلق المسلوب
الوجود من حيث هو توجه ما قاله ظاهر وان كان بمعنى مسلوب الوجود راسا فنقول المعدوم المطلق بهذا المعنى معنى كلي
صادق على شريك الباري واجتماع النقيضين وكذا العدم المطلق على مرات هذه الاشياء فنقول المراد وعلى هذا التقدير
في التعريف سلب الموجود المؤثر راسا من جميع الوجوه والا لا يصير التعريف مانعا وهذا النحو من سلب الموجود المؤثر فرد من
افراد المعدوم المطلق فقد توقف تصوره على تصور المعدوم المطلق وقس عليه العدم المطلق فلا مخلص من لزوم الدور
واما ما قال نحو الفاري اذا قيل سلب الموجود يفهم منه في المتبادر سلب الوجود راسا ثم اذا قيد بالمؤثر فهم سلب الوجود
الخاص فقولنا سلب الموجود المؤثر يتوقف فهم معناه على فهم سلب الموجود راسا وقد عرف المعدوم المطلق بما يتوقف فهمه
عليه فيقبه اولا ان هذا انما يصح اذا عرف بهذه الالفاظ المخصوصة واما اذا عرف بالمعنى المتصور المفهوم من هذا اللفظ لا بانه
لفظ فلا يصح وثانيا ان هذا الفهم بطريق الخطار يتوقف التعريف على امر يفهم خطارا لا يضره لان المعرف يكفي
تصور البعد ازالة الخطار من دون توقف على فهم المعرف فلا وجه لنفي التوقف فافهم قوله وبهذا يظهر ان في تعميم
المطلق الخ وهذا ظاهر فان العدم المطلق عبارة عن سلب حقيقة الوجود ففيه اضافة واحدة وهذا المفهوم مطلق
عام تخصص باضافة مسلوبية الشيء تشخص ويحصل عدم خاص فالمضاف الى حقيقة الوجود مطلق المضاف الى الوجود
الخاص خاص فالى ما هو الذي حققه المحقق الدواني رحمه الله تعالى قوله لا مجال لما يتوهم منشأ التوهم انه فهم من
العدم المطلق سلب الوجود الى ظاهر انه ليس ذاتيا للسلب الخاص ولا نقضه موقوف على التعقل واذ قد ظهر ان
ههنا سلبا بمعنى رفع حقيقة الوجود في الجملة وهو المطلق وللسلب الخاص قطعا فلا مجال لهذا التوهم قوله وقد

يقرر الدليل تقريرا اخر اه وحاصله ان التميز عدم خاص وهو متوقف على وجود خاص وهو متوقف على الوجود المطلق
فتقدم وجاء الدور قوله ان ذاتية السلب المطلق اه قد يقال ان اراد ان ذاتية السلب المطلق من دون ان
يضاف الى الوجود المسلوب الخاصة اظهر فمسلم لكن لا يفيد الدور فان السلب المطلق بهذا الوجه لا يتوقف
على الوجود لعدم اعتبار الوجود فيه وان اريد سلب الوجود المطلق فذاتيته للاعدام الخاصة موقوفة على
ذاتية الوجودات الخاصة فيه فذا ظاهرته والحق ان ذاتية كلا المفهومين لما تحته من الحصص ضروري لا يتنازع فيه الوهم
المستقل وانما الخفاء في ذاتية الوجود لجميع ما تحته للخفاء في تحقق تلك الافراد واما العدم فلا خفاء في ان ليس له
افراد سوى الحصص وكونه ذاتيا للحصص امر جلي لذاتيته لجميع الحصص ظاهر من ذاتية الوجود لجميع ما تحته لخفاء الافراد
في الحصص وعلى هذا لا اشكال في ظاهرية ذاتية العدم ولا توقف لذاتية العدم لما تحته على ذاتية الوجود لما تحته فتامل
قوله وايضا هذا الدليل يوهم اه وحاصل النقض فان المستدل قائل بالتصور بالوجه والتصور مطلقا يستدعي التميز فيلزم الدور
وقد اجيب عنه بان التميز حقيقة انما يكون في العلم بالكنه لانه هو المنكشف ح لا في التصور بالوجه لان المنكشف حقيقة و
بالذات انما هو الوجه وانما ينكشف الشيء بالعرض اه وانت لا يذهب عليك ان التميز وان كان بالوجه حقيقة لكنه سلب
مخصوص لا يتوقف على العدم المطلق الذي هو الوجود وسلب فتقدم جاء الدور والحل لا يلزم منه التوقف على نفسه او
قيل عليه لو كان الموقوف عليه تصوره بوجه آخر فهذا ايضا متوقف على تصور الوجود فالكلام في هذا التصور بوجه اخر الا توقف
عليه تصوره بوجه اخر فهذا ايضا متوقف فينجر الكلام اليه وهكذا فيتسلسل وما قيل في الجواب عنه ان مقصود المحشي على التقدير
الذي في المتن لا الاقتصار بل مهنا وبهذا التقرير اخر بالزام الدور او التسلسل اعني احد الامرين بخلاف تقرير المتن فان فيه
الزام الدور فقط فسقوطه ظاهر فان المقصود الزام الدور واثبات المقدمة الممنوعة بالزام التسلسل اعني اثبات اتحاد
الموقوف عليه بانه لولا ما تخالفين بان يكون الموقوف مثلا الوجود بوجه والموقوف عليه بوجه اخر يلزم التسلسل وهو باطل
فلا بد من اتحاد الموقوف والموقوف عليه فيتم المطلوب قوله يظهر منه ان اطلاق الوجود الخ اعلم ان مخالفة الوجود
في نفسه الوجود لغيره الذي هو النسبة الغير المستقلة ضرورية فان الوجود في نفسه لا يتوقف على امرين والمعنى الغير المستقل
وان تعلق به اللحاظ المستقل يتوقف على تصور امرين ولو اجمالا وهذا ضروري ولكن ما بين هذا المحشي بقوله ويمكن بيان
ذلك اه يوهم لا يقتضي ان لا استقلال في اللحاظ اخرج قد بهم اساس ما بنى من قبل ان القضية الاجمالية حيث

حيث الاجمال مستقلا وكذا معنى الفعل وان قيل وجه ان ما قال سابقا كان توجيها لقول الغير وما ذكر هنا تحقيقه فان ما صح
بعضه فى التعريف المجمل ولا يصح فى المفصل فانه مذهب مذهبه ثم فى البيان المذكور نظر كما نقل منه فى الحاشية الغير المشهورة بل بعد
فى نسبتها الى المحشى الغير بهذه العبارة والجواب عن هذا ظاهر فانا لا نسلم انه مستقل فى كل صورة بل مستقل فى بعض
اخر فان طبيعة الاسم يمكن بل يجب اتصافها بالامور المتقابلة لتحققها فى افراد متعددة متصفة بصفات متنافية وما يقول
فى تقسيم المفرد الى الاسم والكلمة والاداة هو الجواب فى سائر التقسيمات انتهى وملخصه ان الاستقلال ليس من جوامع
مهية المستقل ولا عدم الاستقلال من لوازم مهية الغير المستقل فيجوز ان يعرض لبعض افراد الوجود عدم الاستقلال ولبعضها
الاستقلال ولبعضها الاستقلال والوجود المطلق وان كان فى نفسه مستقلا لكن يجوز ان يصير فى لحاظ غير مستقل فيصح
التقسيم ودخول مفهوم المقسم تحت بعض الاقسام باعتبار لا يضر التقسيم الا ان كون البيان المذكور بعين الايراد المشهور على
سائر التقسيمات محل تامل كما لا يخفى ثم قال الصدر المعاصر المحقق الدوانى ان الوجود فى نفسه والوجود الرابطى امر واحد تارة يلاحظ
فى نفسه فيصير موجودا فى نفسه وتارة يلاحظ تبعا للغير فيكون مستقلا وليس هناك معنيان احدهما مستقل والاخر غير مستقل
ومعنى ثالث مشترك بينهما هو الوجود المطلق المشترك بل معنى واحد تارة يلاحظ بنفسه وتارة بحالة مرآة لتعرف حال الغير
وهذا كما قال القوم فى الامكان ولنظائره واطنبت فى البيان اطنابا مملا وهذا الكلام غير مفهوم الى الان لانه ان ادعى ان
ليس بين الوجود فى نفسه والوجود الرابطى تغاير اصلا لا بحسب الذات ولا بحسب الاعتبار فهو بطلانه ظاهر فان الملحوظ
مرآة ليس هو الا حالة بين شيئين وجزئى من الجزئيات والوجود فى نفسه ليس حالة بين شيئين فوجب التغاير ثم لا بد من
القدر المشترك واما الامكان فالذى قال القوم ان الامكان الجهة حالة نسبية بين الموضوع والمحمول فالنسبة المقيدة
يلاحظ تبعا بما هى مرآة لتعرف حال الموضوع والمحمول ويمكن ان يلاحظ هذا المعنى بنفسه من دون ان تتبع معنى اخر ولم يقل القوم
ان الامكان المطلق مستقل وغير مستقل من نفسه وليس هناك بين المستقل وغير المستقل تغاير اصلا وليس هناك قدر
مشترك اصلا وان كان مقصوده ان لا تغاير بينهما بالذات وان كان مغايرا باعتبار التحصيل فهناك معنيان وقدر مشترك
فلا يصح نفى المعنيين ولا نفى المعنى المشترك الثالث ثم قال بعد تشييد من الكلام الاستدلال بان الوجود والرابطى معنى نسبى والوجود
المحمول معنى غير نسبى فلو كان معنى واحدا يلزم ان يكون الشيء تارة من مقولة الاضافة وتارة من غيرها من المقولات فهو فى غاية
الركاكة لا لان اراد انه يلزم ان يكون المعنى الواحد بلا تغير حالة وحدوث تعلقه بشىء اخر تارة من مقولة الاضافة واخرى من

فهذا فلزوم ذلك ثم اذا المعنى الواحد المسمى بالكون والوجود اذا اضيف ونسب الى امرين وقيل وجود امر لامر واخذ من هذه الحيثية دخل
تحت المضاف واذا اضيف ونسب الى واحد وقيل وجود الشيء لم يدخل تحته وان اراد انه يلزم ذلك والمكان تغير حالة وحدوث
تعلق لشيء اخر فغير مضاف وهم فان الشخص المعين ما حدث له ملك اصلا صار بالكل واذا حدث له صار والحاصل فدخل تحت المضاف
بعد ما لم يكن ونظائر ذلك اكثر من ان تحصى وزاد المحقق الدواني بكلام مبسوط القدر الذي يكفي في نوع ذكرنا تعلم ببديهة ان
المعنى الواحد لا ينقلب بنحو الملاحظة تارة اضافية وتارة امرا حقيقيا فان المضاف من الاجناس العالية وذاتيات الشيء
الواحد لا يتغير حاله بالتفات العقل نعم الامر النسبي الذي هو من المضاف الحقيقي قد يلاحظ بالذات فيكون مستقلا بالمفهومية
وقد يجعل آلة لملاحظة الغير فلا يكون مستقلا وهو في كلا الحالين مضاف حقيقي لم يتغير عن تلك المقولة الى غيرها اصلا مثل الاتحاد
والامكان ونظائرهما من مقولة المضاف ثم العقل تارة يلتفت اليها بالذات وقد يجعلها آلة لتعرف حال اطرافها وهو في كلتا
الحالتين بمعان نسبية لكن العقل في الحالة الاولى متوجه الى نفسها وانما يلتفت الى اطرافها تبعا وفي الحالة الثانية متوجه
الى الاطراف وانما يلتفت اليها بالتبع فتعقل تلك المعاني في الحالين موقوف على تعقل الاطراف غير منفك عنه لكن
الالتفات بالذات الى تلك المعاني قد ينفك عن الالتفات بالذات الى اطرافها واما ان معنى واحدا اذا لاحظه العقل بوجه
من الوجوه كان من مقولة المضاف واذا لاحظه بوجه اخر كان من مقولة اخرى فمما تشهد الفطرة السليمة بنفيه ودونه استحالته
انتهى كلامه وهذا الكلام متين غاية المتانة الا ان المحقق بنى الكلام على مقدمة مشهورة وهي جنسية مقولة الاضافة والاولى
ان لا تبنى عليه ويكفي مجرد ان ما هو نسبي في نفسه لا يصير في ملاحظة ما امرا حقيقيا كما قد قيل في ابطال كون شيء واحد مستقلا
وغير مستقل بحسب ملاحظتين ان اريد به كون شيء واحد بعينه متصفا بوصفين فمنع بطلانه لا يتبين بما ذكر في بيانه وان
اريد ان شيئا معينا كالكون مثلا في نفسه مستقل واذا اضيف اليه النسبتان الى الشيئين ككون شيء شيئا فهذا
المجموع غير مستقل لم يبق شيئا واحدا بل المستقل جزء او غير المستقل كل والجزء حال كونه جزءا مستقل كما لا يخفى وانت
لا يذهب عليك ان الحق المنع ان المعاني التي انفسها نسب اذا اخذت مطلقة عن خصوص الطرفين لا تتعلق
الملحوظ اليها الا بالذات فيكون مستقلا ابدا واذا لوحظت من حيث انها منتسبة الى خصوص المتعلق فيصح اليه الملحوظ
بالتبع والملحوظ بالذات ففي الملاحظة الاولى غير مستقلة وفي الثانية مستقلة فالشيء الواحد في الملاحظتين متصف بوصفين
وبطلانه غير ظاهر واما ما ذكر في بيانه واف به واما القول ان المعنى المستقل بعروض نسبة اليه يكون المجموع غير مستقل

غير مستقل والاجزاء مستقلة فخلف من القول ثم قال هذا القايل وما ذكر المحقق الدواني من كون المعنى النسبي مع
توقفه على الطرفين الملتفت اليه مستقل وان جعل مرآة الطرفين فغير مستقل لا يدري محصلا لان مدار عدم الاستقلال
على الاحتياج الى الغير في التعقل فما معنى الاستقلال مع تسليم التوقف وعدم احتياج ذكر المتعلق في المعاني الكلية متحقق
في الحالين وكذا الاحتياج الى الذكر في الجزئية فيهما وهذا ايضا ينبغي ان لا يخفى اليه لما عرفت ان مناط عدم الاستقلال ليس على
مطلق الحاجة الى شيء بل على الحاجة الى شيء يكون تبعا في اللحاظ ومفرق بين ذكر المتعلقين في الصورتين فانه اذا لوحظ المعنى
الغير المستقل بالعرض فذكر المتعلق انما هو لتعلق القصد اليه بالذات ولكونه ركنا من الكلام محكوما به او عليه واذا لوحظ بالذات
فذكر المتعلق ليس لتعلق القصد اليه بل لانه من متممات المعنى ولوازمه فيصح المعنى صالحا للحكم عليه وبه فافهم وتثبت ولا تنزل فانه
قوله انت خبير بان الوجود امر انتزاعي او هذا شيء عجاب فان المحشي قد ذكر سابقا ان مراد القائل بكون شيئية الوجود الوجود
الحقيقي بل ذات الباري تعالى فلا يمكن الاعتراض بان الوجود امر انتزاعي فلا يمكن ان يعلم الا بالعلم الحصولي قوله وان فرض
كون الوجود الخاص له فان الادراك الحضوري لا يتعلق به الا بالاشباح الجزئية والكليات انما تعلم بعد تحليل العقل الجزئيات وقطع
النظر من التشخصات فمدار على هذا قال المحشي لو سلم ان الوجود معلوم بالعلم الحضوري والوجود الخاص الجزئي معلوم به لا المطلق
والكلام فيه وهذا ايضا لا يصح على ما جعل مقصود القائلين بالياس من ان المراد الوجود الحقيقي اعني الواجب بالذات جل مجده
قوله ولذا وقع الخلاف اه يعني لما كان ذاتيات النفس معلومة بالعلم الحصولي وقع الخلاف في ان النفس بسيط ام لا لانه
لو كانت الكان ذاتياتها معلومة بالعلم الحضوري لا يقع الخلاف لان العلم الحضوري بديهي وكذا بعض عرضياتها الكا
معلومة بالعلم الحضوري لا يقع الخلاف في ان النفس مجردة فافهم كذا في الحاشية واراد بقوله لان العلم الحضوري بديهي انه مثل
البديهي في الانكشاف وعدم التوقف على النظر والله اعلم قوله والسر فيه اه هذا الاحتمال في المعلوم يعني ان الموجود في الخارج
النفس الواحدة بالتشخص المشتمل على ذاتياتها وجميع ما يحمل عليها من العرضيات فالحاضر هو هذا التشخص وهذا هو الاجمال فيه
منكشف بالعلم الحضوري واما ذاتياتها واعراضها فانما هي متحدة معها وجودا لا تميز في العلم الا بعد التفصيل والتحليل ولا تركيب
ولا تحليل في العلم الحضوري فانه صح بما ذكر ان الاجمال والتفصيل انما يكون في الصورة المأخوذة فانها قد تحلل الى الاجزاء و
اما الحاضر فهو موجود عيني بلا تغاير اصلا فلو كان مركبا يجب ان يكون فيه اجزاء موجودة متمايزة ومن اين يحكى الامر الواحد
المجمل حتى يحكى فيه تصور الاجمال هذا والحق ان القول بان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري مغشوش فان اقل درجات

العلم التميز والانكشاف عند المدرك واذا راجع الى الوجدان نعلم بالضرورة انا لانشاهد شيئا من انفسنا وصفاتها انما ندرك بعض عوارضها وان استدللت بهذا على ان حصول المعلوم لا يكفي في العلم والانكشاف لم يكن بعيدا

قوله فالظاهر ان هذا المنع آه هذا مبني على ان الكلية صفة للصورة فالصورة القائمة بالذهن كلية والوجود القائم بالنفس جزئي فلا مماثلة لان المماثلة كون شيئين فردين لحقيقة واحدة قوله او بين شبح الشيء وفيه هذا مبني على العفو لحصول الشبح والمثال الصورة قد يطلق عليها ايضا وكلية باعتبار كلية معروضها فالقائل بان الشبح لا يوجد كليا صادقا على كثيرين قوله يحتمل ان يكون هذا آه احتمال الاول من هذين الاحتمالين هو احتمال الاول الا ان مناط منع الاستحالة على اختلاف التشخصات في انحاء الوجودات فالصورة متشخصة بالتشخص الذهني والوجود القائم متشخص بتشخص خارجي واستحالة اجتماع المثلين انما هو فيما كان تشخص اذا كان تشخص المثلين باعتبار وجود واحد وافتراق الثاني من هذين الاحتمالين بان منع الاستحالة في الثاني باعتبار اختلاف نحو الوجود فالوجود حاصل حين العلم حاصل بصورته اي بنحو لا يترتب عليه الآثار الخارجية والوجود القائم بها حاصل بحصول يترتب عليه الآثار الخارجية قوله والاولى ان يقرر ان المنع آه لما كان كلام الشارح المحقق يوهم ان موجب استحالة اجتماع المثلين الاتصاف الانضمامي فقط او ليس قيام الاعراض الاجسام انضماميا او الجوهر والعرض عنده قسمان للموجود الخارجي نبه المحشي الى ان المستحيل ان يقوم المثلان بنحو واحد من القيام انضماميا كان او انتزاعيا وانما كان الاولى لانه يمكن حمل كلام الشارح عليه بان يقرر ان العرض ان قيام المثلين انما يمتنع لو كان انضماميا بنحو واحد وانما نحو القيام الاعراض يعني الواقع هنا انما صورة الوجود وعرض الحاصل هذا الكلام تسليم ان اجتماع المثلين هنا متحقق بكون الوجود القائم والمنتزع كلاهما فردين للوجود فردا واحدا متشخصا بتشخصين ومنع استحالته بناء على عدم فقد الاشتباه لان ليس هناك فردان انما هو فرد واحد متغاير بالاعتبار كما توهم كيف واختلاف التشخص الانضمامي والانتزاعي مما لا شبهة فيه قوله ولا شك ان النقض متفرع آه فيه شك ظاهر بل عدم الانتزاع مقطوع فان كلام صاحب المذهب في الوجود الحقيقي كما اعترف به المحشي وكيف يجوزه عاقل بان الوجود الانتزاعي مما لا يكون الصورة فانهم ويحتمل ان يكون مقصود الشارح المحقق ان استحالة اجتماع المثلين انما هو اذا كان قيامهما مثل قيام الاعراض اي قياما حقيقيا فقيام الصورة للوجود والآخر مجازيا كقيام الوجود الذي به الصدق عليه انه موجود وكان هذا الوجود حين الموجود كما هو راي

واذا اذا كان اصلها ... [illegible]

رای الشیخ الاشعری قدس سره فیکون تعریفا مجازیا فلا استحالة فیه فتامل قوله انظاهر ان المراد بالوجود الخ هذا البعید محض
کما لا یخفی علی من اول النظر بل المراد المعنی الغیر المستقل ومقصوده قدس سره ان لیس المراد ما توهم لاشتقاقه ای
لیس منهما المزاعم حتی یراد ذلک تسامح قوله تعریف اجزاء لم یجعل تعریفا اخر صریحا کما لان کلا منهما باعتبار انقسام
الموجود اولا بهما دفعة من معرف واحد ولا یصح ان یکون تعریفا واحدا لاستغناء کل منهما عن الاخر کذا فی الحاشیة قوله
وذلک لان تعریف مفهوم المشتق بمفهوم المشتق اجزاء اعلم انه قد اشار المحقق قدس سره فی حواشی التجرید بان
مفهوم الموجود یشتمل علی شیئین مفهوم الوجود ومفهوم الصیغة لکن مفهوم جمیع المشتقات مفهوم لکل من یعرف اللغة
فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلا احتیاج للموجود الی التعریف کان لا احتیاج الوجود الیه فتعریف
الموجود بالثابت العین تعریف بالحقیقة للوجود بالثبوت العینی لانه المحتاج الی التعریف وکذا تعریفه بما یمکن ان یخبر
تعریف له بثبوت الخبر یا بالامکان انتهی فعلم محصل کلام ان مقصوده قدس سره ان تعریف مفهوم المشتق تعریف المبدأ
بالمبدأ حقیقة وانت لا یذهب علیک انه لو کان مقصوده قدس سره ما فهمه الشارح فلو قدس سره هنا وتعریف فیه تعریفا
الوجود بالثبوت العینی او بانه ینقسم الشیء الی اخر التعریفات فانه لم یجعل تعریف الوجود

بمبادی المشتقات المذکورة فی التعریفات غیر الاول ومقتضی ما فهموا انه یکون جمیع التعریفات تعریفات للمبدء بالمبدء ان
دلیله قدس سره انه لا یقتضی ان یصح خصوص المبدء فی تعریف المبدء بل الحق ان مقصوده قدس سره انه اذا عرف المشتق
بشیء یجب ان یکون التعریف بحیث یوخذ منه تعریف المبدء بل یکون المقصود بالذات هو تعریف المبدء لان المشتق عبارة عن
المبدء ومفهوم الصیغة معلوم لکل احد مثل تعریف المحاورات وعلم التعریف فانی الجهل فی المشتق لو کان فانما یکون لاجل
المبدء فالمقصود هو المبدء فلا بد من ان یکون التعریف بحیث یوخذ فیه منه تعریف المبدء ویفهم منه بمرتبة سواء کان بالمبدء المشتمل
علیه المشتق المذکور او بامر اخر مفهوم من التعریف وهذا الحکم عام فی کل تعریف تحدیدا کان او رسما فسقط ما اورد المحقق
الدوانی ان هذا لا یصح فی تعریف الرسمی ولا احتیاج الی تخصیص کلامه قدس سره بالتحدید کما ارتکب میرزا جان والاعجب ما قال
فی جواب ما اورده علی المحقق الدوانی ان الدلیل المذکور عام فی کل تعریف من ان الرسم لا یقصد منه تفصیل المشتق بل
الغرض فیه تمییز مفهومه لان الدلیل قد قام علی ان الجهل فی المشتق لا یکون الا من جهة المبدء فالغرض الاصلی من تعریف المشتق
ازالة الجهل بالمبدء وکذا اندفع ما قیل ان تعریف المشتق بالمشتق المرادف یکون تعریفا للمبدء بالمبدء واما بغیر المرادف فلا یمکن
ان یکون حدا لان الفرق بین المشتقین لا یکون الا بالاجمال والتفصیل المعتبر فی الحد والمحدود واذا کان رسما فلا یجب
ان یکون تعریف المشتق بالمشتق تعریف المبدء بالمبدء ولذا احتاج المحشی فی التعریفات غیر الاول الی الاستدلال ان اخر
التعریف بالمرادف انما هو الاول لا غیر وکذا اندفع ما قال العلامة القوشجی ان تعریف المشتق بالمشتق منه یکون علی وجهین
الاول ان یقصد تعریف نفس مفهوم المشتق المشتق وح یکون تعریف المبدء بالمبدء لا مرد والثانی ان یقصد به تعریف
ما صدق علیه المشتق ویکون المشتق الموصوف عنوانا محضا وتعریف الموجود بالمنقسم الی الفاعل والمنفعل من قبیل
الثانی لانه لا یمکن ان یقصد منه تعریف المبدء بالمبدء لعدم صدق الانقسام علی الوجود وح لا یکون تعریف المشتق

المشتق بالمشتق تعريف المبدء بالمبدء وذلك لان كل ذلك مما يفهم من كلامه ان تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدء بالمبدء
على ما قرره الا ان يرد شيء الا ان مبدء الانقسام وان لم يصدق على الوجود ولم يصلح لوقوعه معرفا لكن لا يدل هذا على ان لا يصح اخذ
تعريف الوجود من المنقسم بوجه كما قال قدس سره هنا في تعريف الوجود بما به الانقسام مع ان عدم الحمل انما يصلح قرينة على
عدم صلوحه لوقوعه معرفا لو ثبت ان المعرف ممن يرى وجوب الحمل في التعريفات ولا يجوز التعريف بالمباين اما اذا كان
يجوز التعريف بالمباين كما هو الظاهر فان التعريف بهذا الوجه منقول عن الفارابي وهو ممن يجوز التعريف بالمباين فلا يصح
قرينة على انه لم يقصد تعريف الوجود بالمبدء فافهم والمحقق الدواني اورد على هذا العلامة بان التعريف المشتق حقيقة هو الوجه الاول
واما الوجه الثاني فليس تعريفا له بل في الحقيقة تعريفا لما صدق عليه من المباينات الاخر الموجودة له واو سلم ان النحو الاول
من تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدء بالمبدء فقد تم كلامه قدس سره من غير كلفة واما ان تعريف الموجود بما ذكر من النحو
الاول فلانه لا يخفى ان المقصود ههنا تعريف مفهوم الموجود لانه هو المبحوث عنه واما غيره مما صدق عليه فخارج من المقام واما
ما قال من عدم صدق مبدء المنقسم وغيره فلا يمنع المعرف عدم الصدق ولم يتعرف بالصدق فهو حمل اخر ولا يضر بما ذكره من غير تكلف
من غير تكلفة واما ان تعريف الموجود بما ذكر من النحو الاول فلانه لا يخفى ان المقصود ههنا تعريف مفهوم الموجود لانه هو المبحوث
عنه واما غيره مما صدق عليه فخارج عن المقام واما ما قال من عدم صدق مبدء المنقسم وغيره فلا يمنع المعرف عدم الصدق
ولم يتعرف بالصدق فهو حمل اخر ولا يضر بما ذكره قدس سره اعلاه وهذا الكلام متين غاية المتانة الا ان منع عدم
الصدق لعله يكون مكابرة لكن لا يضر اصل مقصود المحقق رحمه الله تعالى والاولى ان يقول يوم يجوز التعريف
بالمباين وقد وقع ههنا خبط للصدر المعاصر له في تقرير كلام القوشجي وفي تقرير كلام هذا المحقق فاورد وجوها من الاعتراضات
التي تقتضي العجب وقد نبه عليه هذا المحقق في جديدته ومن شاء فليراجع الى الجديدتين واذا عرفت ما تلونا
عليك فاعلم ان في كلام المحشي نوع حزازة فانه قد اعترف اولا بان تعريف مفهوم المشتق تعريف للمبدء بالمبدء
ثم لما علم انه لا يصح فيما عد التعريف الاول للمباينة بما به وبما الموجود ولعدم حمل الثالث المحقق قدس سره منها
تعريفات للوجود فقال وتعلق امر مشتق بشعر بعلية المبدء له يعني انه قد علق في التعريفات الاخر الصفات المذكورة
على الموجود فيكون الوجود علة له فقد خرج من التعريفات تعريف الوجود بما به الانقسام وبما به يصح ان يخبر عنه
وذلك لان الحكم ان سلم كلية يفيد ان في كل تعريف للمشتق بالمشتق تعريف تعريف المبدء بالمبدء والا كما ح

الى الحكم الثانى و ايضا لم يسلم كلية فلا يتقع فى التعريف الاول انهم يجوزان لا يكون من هذا القبيل الا ان يقال
قد يقصد تعريف المبدء بالمبدء من تعريف المشتق بالمشتق وهنا قد قصد لان من المعلوم ان المقصود تعريف
الوجود بالثبوت فتامل فيه ثم اورد المحقق الدوانى على الاستدلال على تعريف مفهوم المشتق بالمشتق تعريف المبدء
بالمبدء بانه يمكن قلب الدليل بان المشتق مشتمل على امرين المبدء ومفهوم الصيغة فلو احتاج المشتق الى التعريف
لكان من جهة مفهوم الصيغة وبانه يجوز ان يكون مفهوم الصيغة والمبدء كليهما معلومين والمجهول انما هو المركب
كما فى سائر الحدود فقد اجاب عن الاول بان المعلوم من متن اللغة انما هو مفهوم المبدء لا كنهه فالكنه محتاج
الى التعريفات الصناعى وعن الثانى بانه لو كان كلاهما معلومين لم يحتج الى التعريف بل الى التفصيل الذى يعرف من
علم التعريف فلو احتاج المشتق الى التعريف الصناعى لم يحتج الا لجهالة المبدء واورد على الاول بان يتقلب ان يقول
لا يعلم من علم التعريف كنه مفهوم الصيغة وليس كنهه بديهيا ايضا لانه قد اختلف فيه ولم يتبين بعد بانظار عابرة
وتحقيق المقام ان الاستقرار الصحيح بل البرهان يقتضيان ان يتضح الكنه بهذا الوجه الذى اختلف فيه لا يمكن
من تعريف المشتق من المشتق واما يعرف فيه بما يعرف من علم التعريف و لكون وضع المشتق نوعيا يحتاج
فى معرفة مفهوم الصيغة بهذا القدر الى تعريف اخر صناعى ونظر بل مجرد معرفة علم التعريف يكفيه واما معرفة مفهوم
المبدء فلا يحصل من علم متن اللغة لا بالكنه ولا بالوجه فان الوضع فيه شخصى فلا يفيد الحصول الا لمن علمه
من قبل كنها او رسما فيمكن ان يكون نظريا فلا يعلم اصلا فيحتاج الى التعريف الصناعى بالذات والمشتق من
جهته فقد تم المطلوب وظهر لك ايضا ان اعتراف المحقق بان المعلوم من متن اللغة انما هو مفهوم المبدء
ليس على ما ينبغى فان معرفة المفهوم ايضا لا يصح الا لمن علمه من قبل لان الذى يعرف من متن اللغة
هو الوضع الشخصى وهو لا يفيد الا احضار الحاصل لا تحصيله فهذا الاعتراف ولعله تنزل منه والمقصود انه لو عرف من متن
اللغة يعرف مفهومه لا كنهه فكذا ينبغى ان يفهم المقام و تفصيل فيه اقدام المهرة وزل اقدام الكملة وهم بانوا الا بالقيل والقال
ولم يقفوا على حقيقة الحال والى يومنا الا المنان قد اثبته بوجه سديد بعصمة البرهان والله العاصم عن الخذلان وعليه
التكلان قو. فان المدعى انه يكون بين الثبوت اى بهذا الشرط لا يوجد فى كتب المنطق المشهورة وعلى هذا لا يصح تعريف
الجسم بالاتصال فانه ليس بين الثبوت ثم اثر ما واراد بكون الحد بين الثبوت للمحدود انه بين الثبوت بعد تصور المحدود بالكنه

بالكنه فهو مسلم لكنه قليل الجدوى وان اراد انه بين الثبوت مطلقا سواء تصور المحدود بالكنه او بوجه يمتاز عما عداه فهذا
ليس بظاهر بل اذا كان المحدود منصورا بالرسم يكون الحد بحمله الا في المسائل البرهانية ويطلب ثبوته بالبرهان كما صرح
به في منطق التلويحات نعم يجب ان يكون المحدود والمرسوم لا زمانيين للحد والرسم ليصح الانتقال عند من يرى حصول
المحدود او المرسوم عند التحديد او الترسيم قوله وحاصله التنبيه على الشائع لما كان يرد على الشارح المحقق انا لا نسلم ان
الفاعل الموجود المؤثر بل الفاعل هو المؤثر غاية ما في الباب ان الوجود لازم المؤثر وكذا المنفعل المتأثر غايته ان التأثير لا يكون
الا في الوجود وامكان صحة الاخبار ليس امكان وجود بل امكان ثبوتها للشيء فلم يتوقف الا على الوجود الرابطي وهو غير
المتوقف على الوجود المحمولي قرر المحشي الكلام بوجه آخر هو ان الامور المذكورة في التعريفات متأخرة عن الوجود فصلوا فانه
اذا سئل عن هذه الاشياء يضطر في الجواب الى الوجود فانه اذا سئل عنه وقيل لم صار هذا فاعلا او منفعلا قيل لان وجوده
قبله او بعده وكذا اذا سئل وقيل لم صار صحيح الاخبار قيل لانه موجود ويتصف به هذا غاية ما يقال في هذا المقام وبعد فيه تأمل
فتامل المقصد الثاني قوله في انه اي الوجود مشترك قوله المدعى بحسب الظاهر الخ معنى ظاهر هذا المبحث يقتضي ان
يكون المدعى اثبات الاشتراك المعنوي للوجود المصدري بين افراده بحسب الحمل المواطاتي او بين الموجودات بحسب
الاشتقاق لان الدلائل المورودة لا تفيد ازيد من ان الافراد المشترك بينها مفهوم الوجود واما هو المخصص كما هو الظاهر
او الافراد الحقيقة التي يصدق عليها الوجود صدقا عرضيا كما يفيده عبارات البعض وهذا الاخير غريق في النظرية ولا يفيده
شيء من الاستدلالات الموردة البتة بل يدعي اشمال المحشي البديهية في بطلانه كما ان الاول بديهي غني من ان
يشتغل المحصلون باثباته ولهذا قال المحشي وبحسب النظر الدقيق المدعى اشتراك الوجود الحقيقي وما قيل ان الموضوع
يجب ان يتصور اولا ثم يطلب امراضه الذاتية فليس بشيء لان معرفة الموضوع بالكنه وتعينه غير مشروط بل الشغل الذي تعيا
بحكم ان هذا البحث ليس طلبا للاعراض بل تنقيح الحقيقة وتعيين ان المحال ان هيهنا امرا مشتركا في الموجودات هو مناط
الموجودية ومترتب الآثار او امورا شتى الذي يجب الحقيقة وانما جعل هذا الحكم النظر الدقيق بانه لا يلزم تم مطالبة المبحث وان
الدلائل المذكورة بعد ضم مقدمة اوجي بها بعض المتأخرين يدل على الاشتراك الحقيقي وهي ان الامر الواحد لا ينتزع من امور
كثيرة لا تشترك بينها بوجه من الوجوه الى لا بد ان يكون هناك امر واحد يكون منشأ الانتزاع هذا المفهوم الواحد فح
يلزم اتحاد منشأ انتزاع هذا المفهوم البديهي التصور وهو الوجود الحقيقي لكن لمناقش ان لا يقنع ببديهية هذه المقدمة

في قوله
المقصد الى
الاشتراك معنويا

ولك ان تستدل عليها بالمستدل به على امتناع تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي فتامل والتفصيل جعل الانتزاع منها شاملا بل
في البديهة فان انتزاع وجودية موجودية الاشياء فمن زعم ان هذا المفهوم حكم بانه مشترك ومن زعم ان منشأها امر اخر سوى مناط
الموجودية حكم بالاشتراك اللفظي سواء كان هذا الاخير مما يصدق عليه مفهوم الوجود اولا يصدق عليه بل يكون منشأ للانتزاع
فحسب وهذا انما يتم لو كان التقابل بان الوجود الذي به الموجودية هو هذا المفهوم المصدري سواء قابل بالاشتراك اللفظي
ولا يقول بالاشتراك المعنوي وليس الامر كذلك بل القائلون بالوجود الحقيقي فرقتان فرقة قائلون بالاشتراك اللفظي
وفرقة قائلون بالاشتراك المعنوي كما سيظهر عن قريب ان شاء الله تعالى قوله اشتراكا مثل اشتراك المعنى الانتزاعي الخ
يعني ان الاشتراك على تقدير كونه كليا اشتراك مواطاة بين افراده ويكون وجود كل شخص فردا منه لكن يكون هذا الامر
المشترك ذاتيا لما تحته من الافراد على هذا التقدير لانه لو كان عرضيا لكان منتزعا لنقل الكلام الى مصداقه وهكذا
حتى ينتهي الى امر لا يكون منتزعا هو الوجود الحقيقي ولا بد ان يكون تمام ماهية افراده والا فان كان جزءا يكون جنسا فيحتاج الى
فصل فالمصداق اما مجموعهما فالمجموع هو الوجود الحقيقي ومع كونه خلاف الفرض وقد عرفت بطلانه بالامر والا فاما
هو جنس فقط فيحتاج بما هو موجود وشيء بنفسه في تحصيله الى ما هو موجود به وهو محال فالوجود الحقيقي على تقدير كونه مشتركا
بين الافراد يكون تمام ماهيتها لا جزءا فافهم قوله اشتراك التعلق الخ يعني على تقدير كونه جزئيا يكون واجبا بالذات ويكون
صدق الوجود على الموجودات باعتبار ان الموجودات الممكنة باعتبار ان الموجودات متعلق به فاشتراكها اشتراك
المتعلق بين المتعلقات قوله وكان من قبيل اثبات اللغة بالقياس قيل انما قال من قبيل لانه ليس منه فان
القياس في اللغة عبارة عن اثبات وضع لمعنى لوجود مناسبة معنى اخر فيه وضع اللفظ لاشتراك المعنيين في هذه المناسبة
كما يكون في القياس التمثيلي وظاهر انه لم يثبت الاشتراك بالقياس التمثيلي بل هذا مثله في الامتناع فانه قد اثبت
بالدليل اللفظي واللغة لا يثبت به كما لا يثبت بالقياس قال الشارح المحقق وذهب اليه جمع من الاشاعرة اقول فيه
اشارة الى ان جمهور الاشاعرة ذهبوا الى تخالف الوجودات واشتراك لفظ الوجود فيها قال ابن التيمية نسبة
الاشتراك اللفظي الى الشيخ الاشعري غلط انما اخذ اصحابه من قوله بالعينية وهو لا يستلزمه وبينه بكلام مبسوط سنفصله
ان شاء الله تعالى وسيتبين ما فيه قال الا انه يشكك عند الحكماء المشهور من اتباعه على ما نقله النصير الطوسي
والمحاكم والشارح المحقق قدس سره ان للوجود افرادا حقيقية يصدق عليها الوجود صدقا عرضيا بالتشكيك واكثره المتباينات

المتاخرون و نحوا ان عدم صدق المعانی المصدریة علی الموجودات العینیة بدیهی و هذا لیس ببعید فالمراد بالاشتراک (کما ثبت)
م الاشتراک فی المعنی المصدری وح لایکون هذا مخالفا لما ذهب الیه الاشارة فانهم انما قالوا بتمایز الوجودات
الحقیقیة لا بتخالف المصدریة وکیف یجوز ما قیل ان معنی الکون لیس معنی واحدا مشترکا فی حصصه فتدبر
تفصیل ان الوجود لو کان عین الخصوصیة اه المراد بالخصوصیة الهیة المخصوصة تعبیرا عن الشیء بوصفه کذا فی الحاشیة
لو قصد بهذا التفصیل دفع اشکال یورد ان الجزم بشیء مع التردد فی الخصوصیة لایلزم منه عدم العینیة والاختصاص
فی نفس الامر فانه یجوز ان یکون عینا و مخصصا لکن العینیة او الاختصاص لم یکونا معلومین فالتردد فیهما لا ینافی الجزم بکونه
عینا فی نفس الامر او مختص و حاصل التفصیل واضح لکن هذا ورد علی ما قال فی الشق الثانی اولا بالنقض بالجسم
فانه یجزم بکون الکرة مثلا جسما مع التردد فی کونه اجزاء لا تتجزی او متصلا مقداریا او مرکبا من الهیولی والصورة او
اجساما صغارا صلبة فیلزم اشتراک الجسم فی هذه الخصوصیات معنی و ثانیا بالحل بانه علی تقدیر العینیة والاختصاص لم
لا یسری الجزم بالوجود الی ما تردد فیه فیبطل تردده ولیصیر مجزوما به کما فی المثال المذکور فانه عند قیام البرهان علی الخصوصیة
یصیر مجزوما بها ولا یسری التردد فی الخصوصیة الی التردد فی الجسمیة وتحقیق کلامه انه لا شک فی ان الشیء المجزوم به (ان یکن)
جزما لابان لا یبقی فیه احتمال النقیض اصلا فاذا جزم بشیء و تردد فیما یشک عینیته او اختصاصه فقد ثبت حال الجزم
فاندفع الحل الذی ذکر
احتمال العینیة والاختصاص بشیء یجوز عند العقل ان لا یکون فاحتمل عند العقل انتفاء المجزوم و هذا ینافی الجزم و لعل هذا
الحال حسب ان حاصل قوله لکنه یستلزم من حیث انه عین او مختص انه یستلزم التردد فی الخصوصیة التردد فی الوجود (حین)
ظهور العینیة او الاختصاص فاعترض بانه فی ذلک الحین یکون الخصوصیة مجزومة ویسری تیقین الوجود الی الخصوصیة
ولا یلزم ان یکون الوجود مترددا فیه بسریان تردد الخصوصیة الی الوجود ولیس الامر کذلک بل مراده ان احتمال
العینیة والاختصاص قائم حین الجزم ولا جزم مع قیام الاحتمال فلابد ان لا یکون عینا ولا مختصا بل مشترکا واما ما اورد
نقضا فجوابه ان الجسم بالوجه الذی تصوره و جزم به قبل قیام البرهان مع التردد فی الخصوصیات المذکورة معنی مشترک
بین الخصوصیات بحیث لو تحقق ای خصوصیة من تلک الخصوصیات یصدق علیها الجسم بالوجه المتصور کما فی الوجود الا انه
لما قام البرهان علی استحالة بعض الخصوصیات لم یصح الاشتراک بین الخصوصیات الواقعیة ولما کان خصوصیات الوجود موجودة لزم
الاشتراک بین الخصوصیات الواقعیة فح قد تم الکلام بلا کلفة ولا ایراد علیه الا ما سنذکر ان شاء الله تعالی ثم یرد علی قوله

وعلى الثالث يثبت اصل المدعى ويلزم خلاف الفرض اذ ان اريد بمعلومية عدم الاختصاص والغيبة الجزم به جزما مطابقا
للواقع فالترديد غير حاصر بل يحتمل ان يكون عدم الاختصاص او الغيبة مجزوما به جزما غير مطابق للواقع ولا يلزم عليه خلف وان اريد
به الجزم مطلقا فلا نسلم انه لا يثبت اصل المدعى فان المدعى اشتراك الوجود في نفس الامر لا الاشتراك في جزم العقل لجواز ان يكون
جهلا مركبا ولا يلزم خلاف الفرض ولا يصح ان يقال ما قيل ان الشق الثاني يلزم الجزم بوحدة المعنى مع فرض تعدده لان المفروض تحقق
الغيبة والاختصاص في نفس الامر لا الجزم به وقد يدفع بان المراد الشق الثاني لكنا نعلم بوحدتها وان شك هذا الجزم لا يكون جهلا
لانه مركبا وحداته فتامل فيه فانه موضع تامل وفي قوله وعلى الرابع يثبت امتناع الجزم مع التردد وان الجزم مع التردد يستلزم
ان يكون المجزوم به معنى واحدا وذلك ينافي كلا التقديرين اعني الاختصاص والغيبة كذا في الحاشية سؤال وجواب يشبه
ما رقم الشارح نقيض الاجمال بعد التفصيل ايذانا بان الدليل يتم بلا حاجة الى هذا التفصيل فقال وذلك ان نقول في بيان اللزوم الخ
يعني في بيان لزوم امتناع الجزم مع التردد في الخصوصيات لتعدد المعاني واورد عليه انه يتوجه المنع المذكور على قوله لا يمكن حصول الجزم
الخ بانه انما نسلم لو كان الاختصاص او الغيبة معلومين واما اذا لم يكونا معلومين فلا نسلم فان دون تحققه في وقوعه الى
ذلك التفصيل ولا يكفي هذا الاجمال واقول انت لا يذهب عليك ان الجزم لشيء مع التردد في اشياء اخر يساوي اعلى هذا وبان
الامر المتصور حين الجزم مما يصح اجتماعه مع كل شيء من الاشياء المترددة فيها في الشيء المجزوم به مما يصح اشتراكه في تلك
الاشياء ثم تلك الاشياء ان كانت متحققة في نفس الامر وبجزم العقل بصدق الشيء المجزوم عليها وجب اشتراكها فيه وعدم
الاشتراك يوجب امتناع الجزم فقدم الكلام من غير تكلف وبلا حاجة الى التفصيل فافهم ثم ذكر تقريرين آخرين هما
واضحان بعد اتقان ما قررنا ثم نقى بعد نظر في بعض ان الجزم مع التردد في الخصوصيات يجوز ان يكون جهلا مركبا مبنيا
على عدم علمه بالاختصاص والغيبة فلا يلزم اشتراك الوجود في الواقع بين الخصوصيات ولا بين وجوداتها بل غايته
ما لزم عند العقل الجازم ويجوز ان يكون حكم العقل جهلا مركبا كما يقع في اكثر القضايا النظرية ولو اجيب بان كل مفهوم
يصح وقوع الاشتراك فيه عند العقل بين الاشياء واتصفت تلك الاشياء به فيجب اشتراك المفهوم بينها في
نفس الامر قلت اتصاف الخصوصيات بالوجود المتصور المجزوم به الصالح عند العقل لايقاع الشركة بينها عند العقل ممنوع
ولم لا يجوز ان يكون كل خصوصية متصفة بوجود مغاير للوجود المتصف به خصوصية اخرى الا ان العقل لا يفرق بين
الوجودات فيحكم باتصافها بوجود واحد حكما غير مطابق لما في نفس الامر كيف ولو ثبت هذه المقدمة لكفت مؤنة اقامة

مؤنة اقامة الدليل فان هذه المقدمة مساوقة لثبوت الاشتراك فافهم ولا يمكن الجواب ايضا بان الغلط انما يكون بمشاركة
الوهم وههنا يحصل الجزم من دون مشاركة الوهم فان العقل الصرف يجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لان التفرقة
بهذا الوجه عسير جدا فانه من اين علم ان هذا الحكم من حكم العقل الصرف بلا شوب وهم وان قلت بان الوهم انما سلطانه
على المحسوسات لا على المعقولات قلت الوهم سلطانه على جميع القوى عقلية كانت او حسية لكن في المحسوسات يكون احكامها
صادقة وفي المعقولات الصرفة يغلط العقل حتى يطاوعه فيحكم بحكم كاذب والقبل انا نعلم بالضرورة ان هذا الجزم صادق
واقع مطابق للواقع قيل ليس بديهية هذا الحكم اكثر من بديهية اصل المدعى فالاستدلال على ذلك البديهي بهذا الوجه
بمقدمة بديهيتها اخفى منه ليس من دأب المحصلين فان قلت اصل المدعى ليس بديهيا الا في الوجود المصدري ومحل
المدعى اشتراك الحقيقي وهو نظري في النظرية قلت فذلك وما سابقا ان هذا البيان لا يفيد الاشتراك الوجود المصدري
لان المجزوم مع التردد في الخصوصيات ليس الا الوجود المصدري لا غير فافهم ثم اورد النقض على الدليل بانه قد يجزم بوجود
شيء مع التردد في انه الواجب او غيره فيلزم ان يكون مشتركا بين نفسه وغيره وما قيل ليس نتيجة الدليل الا ان الوجود
معنى واحد في كل ما يصدق عليه ولا يدل على الزيادة اصلا وهذا القدر غير متخلف غاية ما في الباب ان يكون شيئا بنفسه فقط
لان تغاير المشترك والمشترك فيه ضروري والجواب ان النافض ان اراد بالوجود الوجود المطلق فالمدعى غير متخلف
لان الموجود وجودا عارضا كسائر الموجودات وان اراد الوجود الخارجي فنقول الذي يلزم من الجزم مع التردد في
الخصوصية انه لو كان موجودا لكان موجودا بالوجود الذي هو معنى واحد وهو غير متخلف في مادة النقض لكن ليس الموجود
وجود خارجي فلم يلزم الاشتراك في الواقع بخلاف الخصوصيات الاخر فان لها وجودا في الواقع فيتصف بهذا المعنى الواحد
في الواقع فاتضح الفرق بذا علامته ما افاد المحقق الدواني قوله لا يقال يلزم من هذا الدليل الخ وذلك ان نقول لم لا يجوز
ان يستدل بمجرد بقاء الجزم مع التردد في الخصوصية بل بان الجزم بصدق الوجود على الخصوصيات باق مع التردد في الخصوصيات
فالامر المنفصل من الوجود شيء يجامع مع كل خصوصية وتلك الخصوصيات موجودة معا فالوجود يصدق عليها الخ
فلزم الاشتراك اجماعا ولا كلام عليه الا ما سبق قوله لانا نقول الوجود لو كان الخ فيه ان اراد بالفرد المنتشر
ما يكون صادقا في نفس الامر على كثيرين بدلا فقط لا اجتماعا فلا يلزم من بقاء الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات
لجواز ان يكون الوجود امرا مخصوصا لكن يغلط العقل ويجوز اتحاده مع كل خصوصية فلا يلزم ان يكون حقيقة كلية مشتركة

في الواقع وان اراد به ما يكون عند العقل مجوز الشركة اصدق هذا او لو على وجه الغلط فلا نسلم ان الفرد المنتشر بهذا المعنى لابد
من حقيقة كلية فتأمل قوله يلزم ان يقتضي هذا الدليل الخ اجاب عنه المحقق الدواني بان التردد المستدل به مبني على ان العلم
بكلي قابل الاشتراك فوجود ما لا يكون امرا شخصيا فان وجود الامر الكلي لا يكون جزئيا حقيقيا بخلاف صورة النقض فان
التردد هناك غير مبني على مثله فالتردد في الصورة الاولى انما هو في ان هذا المفهوم على اي فرد يصدق وفي صورة النقض
في ان هذا الفرد في اي كلي يندرج فالامر فيه بعكس ما في الاول وان قررنا بانا نتردد في ان هذا الشبح زيد او بكر او غيرهما
من الجزئيات فالجواب ان التردد هناك ليس مبنيا على تجويز الاشتراك ايضا والكلية تجويز الاشتراك لا مجرد التردد
وليس مبناها تجويز الاشتراك فضلا بل مجرد التردد كما في من البيضات المتشابهة بعضها بعضا فانها مع كونها مدركة بالوجه
الجزئي قد اشتبه بعضه ببعض فيقع التردد في ان هذه البيضة المشاهدة الآن هل هي تلك البيضة المشاهدة قبل ذلك بيوم
او البيضة المشاهدة قبل ذلك بيومين او غيرها فان ذلك مبني على الاشتباه لا على تجويز الاشتراك انتهى و
هذا الكلام وان كان متينا الا ان للمناقش ان ينقله الى اصل الدليل ويقول يجوز ان يكون الوجود المجزوم به امرا مختصا
بالخصوصيات ونفسها لكن للاشتباه وغلط يحكم العقل باشتراكه وصدقه على الخصوصيات كما في الصورة البيضة والشبح المرئي
من بعيد بلا تفاوت الا ان يستعان في المستدل به بحكم ضرورة وقد مر قوله وذلك لان الصورة الجزئية الخ اشارة
الى وجه الاندفاع بان تحقيق الاستدلال بتقارن الجزم مع التردد في الخصوصيات اشتراك الامر المجزوم اعم من البدل
لكن الاشتراك البدلي يوجب ان يكون هناك حقيقة مشتركة جميعا وهذا غير متخلف في صورة النقض فان الشبح الجزئي
الحاصل في الذهن فرد منتشر يصدق على الانسان والفرس بدلا وحقيقتها الكلية اجمالا هذا تقرير كلامه وفيه نظر فان
حاصل النقض ان الشبح المرئي من بعيد جزئي حقيقي غير صالح للاشتراك اصلا لا معا ولا بدلا بل تجويز الاشتراك فيه لاجل
الاشتباه والغلط كما صرح به الشيخ وغيره وعلى هذا النهج يطلق لفظ الفرد المنتشر فان غاية تقولي وليكن جار فيه مع تخلف الحكم
فانا نجزم بالشبح المرئي مع التردد في انه زيد او عمرو او زيد او بكر فيلزم الاشتراك ولو بدلا بحسب الواقع مع انه لم يوجد
به فان اعتذر بان التردد مبنيا لغلط العقل لا لصلوح الشبح للصدق بحسب الواقع يقال مثله في الاستدلال فما هو الحكم
فهو جوابنا فلا يتوجه جواب المحشي اصلا ولعله لهذا قال هذا غاية ما يمكن ان يقال والله اعلم قوله وفيه نظر لان وجود
الكلي الخ حاصله ان وجود الكليات بعينه وجود الافراد لا بعد انتزاع العقل الكلي وتجريده عن الجزئيات فنقول ما هو

فنقول بان ايراد بوجود الجوهر ووجودات الانواع ان اريد الوجود الذي هو ما قبل الانتزاع فلا يصح تقسيمه لانه لا بد للمقسم من
المغايرة بوجه مع الاقسام وان اريد الوجود الذي هو ما بعد الانتزاع وبعد الانتزاع ليس الا صورته الموجودة بوجود مغاير
لوجود الافراد فالحصة القائمة بها غير الحصص القائمة بالافراد فلا يصح تقسيم هذه الحصة من الوجود الى حصص الوجود القائمة
بالافراد والمنتزع منها الوجودات الافراد قوله وجوابه ان المراد بوجود الجوهر الخ حاصله اختيار الشق الثاني والقول بان
المنتزع المعلوم وهو مفهوم وجود الجوهر لا صورته القائمة بالذهن ولا شك في صدق هذا المفهوم على وجودات الانواع
والاشخاص اي منهما بهما المنتزعة قوله وايضا ليس المقصود آه لما كان مبنى السؤال على ما قرر ان المقسم وجود الجوهر
الى وجودات الانواع والاشخاص ووجودات الانواع الى وجودات الاشخاص اجاب بانه ليس المقصود تقسيم الوجود
تقسيمات مترتبة متمايزة حتى يجب تقسيم الاجناس الى وجودات الانواع وتقسيم الانواع الى وجودات الاشخاص
حتى يتوجه السؤال هذا الجواب هو الاول فان للسائل ان يترك التقرير الاول ويقرر السؤال هكذا لانه ان اريد تقسيم الوجود
قبل الانتزاع فهو قبله غير متميز عن الحصص التي هي الاقسام وبعد الانتزاع موجودة بوجود مغاير للاقسام التي هي
صور الحصص فح لا ينفع الجواب الثاني والاول حاسم لمادة الشبهة قوله المعلوم والتحقيق انه ان اريد مجرد
الاشتراك الخ تحقيق هذا الكلام توضيح الاول ان ههنا مطلبين الاول اشتراك هذا المفهوم البديهي التصور
والثاني اشتراك الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء بين افراده وهو الذي يعبر عنه المص الش في
مواضع غير عديدة بافراد الوجود ربما منها ان الوجود المصدري صادق عليه فافراده افراده وان التقرير الاول
ان كان المدعى نفس اشتراك هذا المفهوم البديهي المتصور فالدليل تام ولا النقض بالمهية والتشخص فان مفهوميهما
مشتركان فلا تخلف للدعوى وان تناول الدليل وان كان المدعى مع ذلك تماثل افراده التي هي الوجودات
الحقيقية وح يكون حقيقة الوجود الحقيقي امرا واحدا مشتركا بين افراده فلا يتم الدليل ويبقى النقض بالتشخص والمهية
الثاني ان يكون المراد بالافراد المتماثلة الحصص وبالافراد التي لفظ الوجودات الحقيقة والمقصود ان المدعى الكان مجرد
اشتراك هذا المفهوم تم الدليلات ولا نقض والكان ذلك مع انحصار افراده في الافراد المتماثلة التي هي
الحصص حتى لا يكون له افراد حقيقية اصلا فلا يتم الدليلان والنقض بالمهية والتشخص وارد عليه البتة فافهم قوله
وانت تعلم انا نجزم بالحصر الخ انت لا يذهب عليك ان مقصود الشارح قدس سره انه على تقدير تعدد الاعدام

يكون كل عدم رفعا لما يقابله من الوجودات وهو من الاوليات ان الحصر بين الشيء ورفعه عقلي البتة لا يجوز العقل الواسطة بينهما
لا بان يحصل هذه المقدمة واسطة بل النفس تتصور الشيء ورفعه ولا يدري ما اذا اراد المحشي تقول انا نجزم بان الحصر بحيث ان يتصور
العدم بهذا المعنى ان اراد انه نجزم بالحصر وان تصور العدم لا بما هو رفع للوجود بل بوجه اخر فهو ممنوع كيف والجزم بالحصر ليس
الا اذا تصور الشيء ورفعه بما هو رفع وان اراد انه نجزم بالحصر وان لم يتصور بهذا المعنى تفصيلا بل يكفي تصوره الاجمالي فهو مسلم
بهذه المقدمة تتم كلام الشارح المحقق لا نفيه فانه بهذا التصور الاجمالي من كونه رفعا للوجود الخاص فان الاجمال انما يكون المفصل
المعتبر في حقيقته فالموجود به بالوجود الخاص الاخر لا ينافي الاتصاف بهذا العدم الخاص لانه ليس رفعا له وكذا المعدومية
بعدم آخر لا ينافي المعدومية بهذا العدم الخاص وكذا لا ينافي الموجودية بالوجود الخاص الذي ليس من نوعه والكلام
سطح نظره ان العدم اذا تصور اجمالا لم يعلم انه سلب لهذا الوجود الخاص ام لا فيجوز العقل خلو شيء عن الوجود الخاص
وهذا العدم الخاص فجوابه انه على تقدير اشتراك الوجود والعدم يبطل الحصر فيه فانه لم يعلم عند تصوره اجمالا انه مضاف الى
الوجود فالعقل معلوم انه لا يضاف الى الوجود قلت فقد جزم بالحصر بواسطة هذه المقدمة فلم يبق عقليا على ان الجزم
بالحصر لم يكن بواسطة العلم بان هذا رفعه بل الرفع والمرفوع شاهد بما ان نجزم من تصورهما لا يجتمعان وهذا هو الحصر العقلي
قوله بما هي هي ان السلب الكان شعد وان قطع النظر عن الاضافة ليعود الاشكال اي اشكال عدم بقاء الحصر العقلي
كما كان عند وحدة العدم فيكون اخذ وحدة العدم مستدركا وبين عود بطلان الحصر بقوله احتمال ان يكون الشيء
الخ فيه نظر ظاهر فانه يجوز عند تعدد وسائر العدم ان لا يكون كل عدم صالحا للاضافة الا الى وجود خاص رافع له
واذا لم يكن عدم خاص الا رفعا لوجود خاص يكون مناقضا له دون غيره من الاعدام ولا يبطل الحصر وهذا كما يقول
المتأخرون ان النسب السلبية نسب بسيطة مع ان كل نسبة منها تقابل نسبة خاصة ايجابية ومناقضة لها على انه
يكون المرتفعان مع متساويتين فلا حصر بالحصر مقتدر قوله لانا نقول فيجزم بالحصر نظرا الخ فيه ان مقصود المحشي
ان العدم الخاص مقابل للوجود الخاص والحصر بين الشيء ونقيضه ضروري اولي الا ان التناقض واسطة في
اثبات الحصر فلو تعدد العدم لم يكن طرفا الحصر الا الوجود الخاص والعدم الخاص والحصر بينهما ثابت بلا مرد فلابد
من اخذ وحدة العدم فلا استدراك والقسم لو تم ما ذكره لم يبق الحصر بين الايجاب والسلب المتناقضين عقليا
قوله لا معنى لعدم الانسان في جميع الموجودات الخ انت لا يذهب عليك انه لم يدر ما اراده ان اراد ان ليس المعقول

المعقول من العدم الخاص الا ما ينافي جميع الوجودات وهذا غير ظاهر بل لا يصح فان العدم الخاص نقيض الوجود الخاص فكيف
ينافي جميع الوجودات على انه ان اسلم الاشتراك فلا يبقى الحصر ايضا لان حصة العدم عدم خاص فينافي جميع الوجودات
فلا يبقى الحصر بينه وبين وجود خاص وان اريد ان العدم المطلق لا يعقل الا ما ينافي جميع الوجودات فمسلم لكن
لا بد من اخذ وحدة العدم قال المحقق الدواني قد اخذ هاهنا مقدمة اخرى هي ان المعقول من العدم ما ينافي جميع
الوجودات بدل وحدة العدم فلا يكون هذا اختصار الدليل بل ترك المقدمة واقامة مقدمة اخرى بدلها ومع لا اختصار في
الدليل بالتقرير الذي اختاره الشارح المحقق وما قيل انه ليس هناك اخذ مقدمة اخرى فان حاصل الدليل انه لو لم يكن الوجود
مشتركا لبطل الحصر بينه وبين العدم الذي ينافيه لانه يبقى احتمال الوجود بوجوه اخر مع انه لا يكون الوجود الخاص الذي
هو طرف الحصر ولا العدم الخاص لانه لا يجامع الوجود فهذا ارشل هذا من تحقق خارج جميع ان العدم الخاص لا يجامع الوجود
اصلا بل انما لا يجامع وجودا هو نقيضه فلا بد من اخذ احدى المقدمتين الوحدة العدم واما ان واما عدم معقولية العدم
الا ما ينافي جميع الوجودات ان ظفر بانها تامس دون اخذ وحدة العدم فافهم قوله كما ذكره من معنى العدم الخ
حاصله ان العدم لا ينافي الا ما نقيض الا ما هو سلب له فالعدم الخاص لا ينافي الا الوجود الخاص الذي هو سلبه وحاصل الجواب
ان ليس المعقول من العدم الا ما ينافي جميع الوجودات لا يصح بحال الا اذا اخذ العدم بمعنى ما غير مضاف الى شيء و
يدعى ان هذا المعنى مناف بنفس ذاته الوجودات باسرها ان ظفر باثباته لانه لو كان مضافا فانما ينافي لما اضيف
اليه مع تقرير الدليل فانه قد اخذ العدم بمعنى لا بقيد الجمهور وكان المأخوذ في دليلهم طرفا الحصر ما كانوا يفهمونه من لفظ العدم
وهو العدم المضاف المنافي لما اضيف اليه فلو لم يكن معنى العدم واحدا لكون الترديد حاصرا البتة ولا بد من اخذ وحدة
العدم وان لم يكن واحدا ما ضر وما في هذا الدليل المخترع ثم اتمام هذه المقدمة المأخوذة في التقرير المخترع مشكل كما هو
الظاهر عند المنصف قوله ثم يمكن تقرير الدليل الخ وهذا التقرير انما يدل على اشتراك الوجود والعدم معا وحاصله ان
الوجود مقابل للعدم فلو كان احد المتقابلين متعددا لم يبق الحصر عقليا فلا بد من وحدة كل من المتقابلين وهذا
ايضا انما يتم لو اجري في الوجود باخذ وحدة العدم وفي العدم بعد اخذ وحدة الوجود وما عرفت انه على تقدير تعددهما
لا ينحصر بالحصر قوله بان الوجود مناقض للعدم الخ وهذا ايضا موقوف على اخذ وحدة العدم والا فهناك مناقضات
ثم ان هذا الدليل كما يقال الاخذ بمعنى واحد فلا يكون الا نحو الا واحدا لاستلزام وحدة اللازم وحدة الملزوم والحال انه

ان التناقض واحد شخصي فهو ممنوع بل يجوز ان يكون للعدم مع وجود منافضة ومع اخر منافضة اخرى وان اريد ان مفهوم
التناقض واحد نوعي فهو لا يوجب ان يكون المناقض واحدا لاحتمال ان يكون المناقض لاشياء المختلفة بتحقق حصة من
التناقض بين الشي ومناقض وحصة اخرى بين الشي ومناقض آخر فافهم على تقرير ان وحدة احد المتناقضين
الخ وهذا التقرير ايضا موقوف على اخذ وحدة العدم وقد استدل على وجوب كون التناقض بين مفهومين بانه
لو كان احد المتناقضين واحدا والاخر متعددا لبطل الحصر العقلي بين المتناقضين حيث يجوز ان يرتفع الشي
وواحد من نقيضه مع بقاء النقيض الاخر وكذا يجوز ان يرتفع هذا النقيض الاخر والشي مع بقاء النقيض الاول وانت
لبيان انما يبطل كون نقيض شي واحد متعددا ومتباينا في الصدق كل منهما للاخر ولو تباينا جزئيا واما لو كان
لشي نقيضان متساويان في الصدق مثلا لانه لا يمكن ح بقاء نقيض مع ارتفاع اخر فاما ان يتحقق الشي او نقيضا
كلاهما وح لا يتوجه اليه الايراد المشهور بان الموجبة نقيض السالبة لان التناقض من النسب المتكررة فاذا كان
السالبة نقيضا لها كانت هي نقيضا للسالبة ثم سلب السالبة ايضا نقيض للسالبة لانها رفعها ونقيض كل شي
رفعه فللسالبة نقيضان وانما يتوجه هذا الايراد على من منع تعدد النقايض مطلقا واجاب عنه القدوة المعاصر
للمحقق الدواني بمنع كون الموجبة نقيضا للسالبة لان نقيض كل شي رفعه ونقيضها ليس الا سلب السلب وانما
نحكم على الموجبة بكونها نقيضا لها لانها لازمة للنقيض الذي هو سلب السلب وهذا الجواب ليس بشي لانا وكيف نسلم
من منع كون المرفوع نقيضا وانما يسمى النقيض للرفع فقط وان اريد انه نسبة متكررة الى النسبة فنسلم ان التناقض
نسبة متكررة لكن لا يلزم منه ان يكون المقيس اليه ناقضا ايضا بل يجوز ان يكون مثل الابوة فانها نسبة متكررة
متقابلة الى البنوة فيجوز ان يكون التناقض نسبة متقابلة الى المرفوعية لان التناقض في عرفهم كون النقيضين بحيث
يلزم من صدق كل كذب الاخرى ومن كذب كل صدق الاخرى وهذا المعنى متحقق بين الرفع والمرفوع فاذا كان
الرفع نقيضا كان المرفوع ايضا نقيضا فانكار كون الموجبة نقيضا للسالبة بهذا المعنى مكابرة واضحة وان كان
الانكار مبنيا على تجديد اصطلاح في التناقض فلا كلام معه ولعله انما اوقعه فيما اوقعه بعض عبارات شارح المطالع
ان نقيض كل شي رفعه لكن لا تعويل عليه كما نبه عليه الشارح المحقق قدس سره وقال الصحيح ان رفع كل شي نقيضه ومن
هيهنا ظهر لك ان التناقض من النسب المتكررة بمعنى النسبة المقابلة الى النسبة من نوعها بحيث يكون الشي

بينهما وهاهو حقيقة من رد على ذلك الصدر بان التناقض من النسب المتكررة وسقط فيه من دفعه بان كون التناقض
من النسب المتكررة بالمعنى المذكور مع كونها بينهما بمعنى النسبة المتقابلة الى نسبته لا ينفع لكون النقيضين متقابلة
عنده الى الموجبة واجاب المحقق الدواني بان سلب السلب ليس نقيضا للسالبة البسيطة لان سلب السلب في قوة سالبة
السالبة المحمول فليس الموجبة نقيضا لها وهذا موقوف على عدم تعقل السلب الوارد على السالبة البسيطة واورد عليه
ذلك المحقق دعوى البداهة وهو اجدر بها فان السلب قطع ورفع ومن البين الضروري ان الرفع والقطع لا شيء كيف
فاي شيء يسلب ويقطع مع ان الضروري ان المعنى الرابط الغير المستقل بما هو رابط غير مستقل لا يصلح لان يتعلق
به السلب فلا يصح تعلق السلب بالنسبة السلبية واما النسبة الايجابية فلا يتعلق بها السلب ايضا كما عليه المتأخرون
من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة مباعدة للنسبة الايجابية غاية التباعد بحيث لا يصح اجتماعهما ولا ارتفاعهما وهذا
ما يحكم به الوجدان الصحيح ثم ذلك المحقق بين عدم صحة تعلق السلب بالسلب البسيط ببيانات متقنة والشيخ القدوسي له
فيه وجوه من اشتهى الاطلاع عليه فليطالع حاشيته الجديدة على شرح التجريد واعلم ان شارح التجريد بعد ما اثبت اتحاد
وحدة العدم في الدليل الثالث بالتقرير المشهور المذكور في المتن قرر الدليل بهذا الوجه وحكم بالحاجة الى اخذ وحدة
العدم لانه لو كانت الاعدام متكثرة كالموجودات يكون كل واحد من العدمات نقيضا لكل واحد من الموجودات فيلزم
تعدد النقائض لشيء واحد وانت لا يذهب عليك انه لما تقرر عنده ان ليس المعقول من العدم الا ما ينافي
جميع الموجودات وح لا يصح كون عدم خاص نقيضا لوجود خاص بل له نسبة الى جميع الموجودات بالمنافاة على السوية
فيلزم ان يكون كل عدم نقيضا لكل وجود ويلزم الخلف الفحش فافهم قال المص والجواب انا لا نسلم ان العدم
مفهوم واحد كما يعني انا لا نسلم ان العدم الذي هو نقيض الوجود مفهوم واحد وان كان مفهوم السلب مفهوما واحدا
بل العدم الذي هو نقيض الوجود مفاهيم متعددة متكثرة بالاضافة الى مفهومات الموجودات فيكون عدد العدم
وح يكون الترديد بين كل وجود وجود وعدم عدم عدم حاصرا لان كل عدم عدم ح رفع لكل وجود وجود نقيض له وهذا
هو النظر الذي سماه المحقق الدواني نظرا دقيقا وح لا يرد عليه ما اورده من ان قوله قدس سره بل هو متعدد ومتمايز
بحسب اضافته الى الوجود يشير الى ان العدم معنى واحد لا تميز فيه الا بالاضافة وهذا مناف لمنع المص فلا يصلح للسندية
ثم قيل ان السلب معنى لا يتعقل الا بالاضافة الى الوجود فح لا بد ان يكون الموجود معنى واحدا والجواب انه ممنوع ان السلب لا يتعقل

الا مضافا فكيف وقد ذهب القائلون بالجعل البسيطات البتة سلبا تتحقق بها ذواتها ونسلم فلا يفيد المطلوب لجواز ان يكون السلب بحيث
لا يعقل الا مضافا الى الوجود ولا يلزم منه وحدة العدم الذي هو نقيض الوجود لان الوجودات يجوز ان يكون كثيرة يضاف
اليها العدم والسلب ويكون يتمايز بعد بما اضيف بالنسبة الى ما اضيف اليه فلا تخلف قوله مردود اي يصدق الواجب
والممكن الخ قرر الدليل بان قسمة الموجود الى الواجب والممكن انفصال حقيقي عقلي بحيث لا يصح عند العقل موجود خارج من القسمين
ولا موجود داخل فيهما ولو كان الوجود معان متعددة لا يبقى القسمة انفصالا حقيقيا عقليا بل يجوز كون شيء واحد داخلا في
القسمين الخ اندفع ما اجاب به المص فان عدم تعدد الوجود ومعدته اجنبية فتوقف القسمة عليهما يخرجها عن كونها عقلية
وانت لا يذهب عليك ان كون القسمة عقلية بحيث لا يجوز احتمال باجتماع الاقسام وارتفاعها ولو احتمالا باطلا غير ظاهر بل يكفي
وجواز احتمال ضروري الطرفين بات وان كان مستحيلا بادي الشغات فلا بد ان يراد من كونها عقلية كونها بديهية عند العقل بحيث
لا يبقى في قيام احتمال باطل عند العقل ضرورة فافهم **مقصد ثالث** في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زائد عليها
والمذاهب ثلثة الخ اعلم انك قد عرفت ان الموجود يعنيين احدهما المعنى المصدري والاخر ما به موجودية الاشياء وبعبارة
اخرى ما به يترتب عليه الاثار وبعبارة اخرى ما هو مصداق الموجودية والكل عبارات والمقصود واحد وقد اختلفوا في
الوجود اختلافا عظيما تحير فيه قلوب الاذكياء وتولد فيه اوهام المهرة من العلماء ولم يتنبه احد على حقيقة الامر الا من له
قلب سليم وتجنب عن الهوى بفضل القويم ولم يات اصحاب الانظار الا ما يشوش قلوب الراسخين ولم يطفوا اولو
الافكار الا بما يشوش اسرار الكاملين قد غلط المتافرون وخبط المقلدون وامر فيه القدماء ولم يتبرأ منه الخلفاء حتى
زعم البعض انه لم يتبين الى الآن سبيل النزاع الواقع بين الاعلام ولم ينكشف على احد في زمن من الازمان بطول
الخلاف المتوارث بين الكرام فمنهم من زعم ان لا خلاف في الحقيقة انما الاختلاف في اللفظ والصيغة ولم يتنبه
كل احد من الساولين الجد في الاستعلام الحقايق والسائرين باقدام النظر اليهم سرادقات الدقايق بالذي هو الذي اهتمام
والذي قصد الافادة به من هؤلاء العظام ومنهم من توهم ان النزاع الا في هذا المعنى الضروري الذي يعرفه كل احد
من الانام وظن ان كابر العقل المذاهب الى العقيبة لكن جاروا شواقب الافهام وتفوه في حقه الا بحصنه المتنادوكو
بالالقاب المرجية من اهل الايقان بل لا يجوزه احد ممن له علم من الملكات الشريفة من جماعة اصحاب الايمان ومنهم
من اعترف بالقصور من العثور على فهم المقصود والمبان لكن بالاعتراض عليهم اطال اللسان وقال الوجود المصدري غير

المصدري غير صالح للنزاع والتحقيق لم يتعين بعد حتى يتوجه اليه البحث زعماً منه ان الموضوع يجب ان يتعين اولاً ثم يطلب
اعراضه الذاتية واني قد اهتديت في هذا المبحث الرفيع السمك الى سبيل قويمة وطريق مصونة بهداية من كان
في عصره استاد العلماء الاعلام وحاز قصبات السبق في تحقيق المسائل المهمة في علم الكلام بل افيض عليه انوار
هداية الرب المنان واشرب في قلبه اسرار القرآن الى في انسب العلم نظام الملة والدين اسكنه الله تعالى مقام
خلده واوافنا ما اوافوه حرمته فاحدوا ولا حريم النزاع الواقع بين العقلاء ثم احق ما هو الحق من بين هدايات
الفضلاء على ما يعطيه النظر القويم الذي يرتضي اولوا الالباب من الاذكياء ويهتدي به من اعطي من شراب
المدرسي من العباب واما نيل الصواب الذي تميز القشر عن اللباب فلا يهتدي اليه الا بالكشف الذي حازه
الصوفية الكرام من الاولياء العظام فنقول المقصود في هذا المقصد المبحث تعيين مصداق الموجودية الذي
يدور عليه رحى الواقعية لا طلب العوارض التي الاولى فيه تعيين الموضوع من قبل فتحزب فيه القوم احزاباً و
اخذ كل مذهباً ومشرباً فاعلم ان الاحتمالات خمسة انتزاعية الوجود الذي به الموجودية من الحقائق
والقائمية بها ومباينته لها وعينيته لها او هي جزئيته لها الاحتمال الاول ان الوجود الذي يدور عليه رحى
الموجودية وترتب عليه الآثار معنى منتزع من الحقائق وهو منسوب الى الشيخ المقتول ذهب اليه اكثر المتكلمين
والظاهر انه على هذا الاحتمال الوجود الذي به الموجودية هو المعنى المصدري لا غير واني انسب هذا الانتساب
بعيداً من مثل ذلك المميز للقشر عن اللباب كيف وقد بالغ هذا الخبر في ان تشخص الماهيات بنفسها واثبات الامور
اخر زائدة عليها محض كما انها مادة الاشتراك ما به الامتياز وقد نص بالمساوقة بين الوجود والتشخص وقد نص في تلويحات
الماهيات بالبيّنة تقال حقيقة العقول المفارقة والنفوس المجردة انما هي الوجود وقد نص على ان الماهيات مجعولة
بالجعل البسيط كما في والوجود المنتزع تابع من توابع تقررها فالماهية متقررة بالعين واقعة قبل انتزاع هذا الوجود المنتزع فكيف
يكون هذا الامر المنتزع مناط الواقعية عنده وانما نسب من نسب هذا القول اليه لسوء فهم المقصود من بعض عباراته في حكمة
الاشراق وهي كهذا الوجود يقع بمعنى واحد على السواد والجوهر والانسان والفرس فهو معنى معقول اعم من كل واحد وكذا
مفهوم الماهية مطلقاً والشيئية والحقيقة والذات على الاطلاق فندعي ان هذه المحمولات عقلية صرفة ثم اورد البراهين
عليه ثم قال بهذه العبارة ثم ان اتباع المشائين يتوا كل امرهم في الماهيات على الوجود والوجود قد تقال على النسبة

الى الاشياء كما يقال الشيء موجود فى البيت وفى السوق وفى الذهن وفى العين وفى الزمان وفى المكان ولفظ الوجود
مع لفظه فى الكل بمعنى واحد ويطلق بازاء الروابط كما يقال زيد يوجد كاتبا وقد يقال على الحقيقة والذات كما يقال ذات
ذات الشيء وحقيقته ووجود الشيء وعينه ونفسه فهو غير اعتبارات عقلية يضاف الى الماهيات الخارجية هذا ما يفهم الناس
من لفظ الوجود فالكلام عند المشائين له معنى اخر فانهم يزعمون بيانه فى دعاويهم لا على ما يأخذون من انه اظهر الاشياء
فلا يجوز تعريفه بشيء اخر فهذه العبارة ظن فمن ظن ان الوجود والذي به الموجود عنده معنى انتزاعي وليس الامر كما زعم بل لا
بل مقصود الشيخ ان الوجود ونظايره تعقل صرف بمعنى ان نفسه معنى اعتباري وليس بحذائه امر زائد يكون مصداقا له
كما فى الفوقية فان مصداقها وضع خاص زائد على حقيقة السماء والدليل الذي اقامه يفيد تمامه ما يعطي هذا ومعنى العبارة
الاخيرة ان لفظ الوجود يدل بالاشتراك الصناعي على معان الاول المعنى المصدري قد يعتبر نسبته الى الشيء واشار اليه
بقوله والوجود وقد يقال على النسب الخ الثاني النسبة الحاكية الايجابية واليه اشار بقوله ويطلق بازاء الروابط والثالث
نفس حقيقة الشيء المتقررة وهو الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء واليه اشار بقوله وقد يقال ويطلق على
الحقيقة والذات وهذا الذي ذكرناه من معاني الوجود ما يفهم الناس من لفظ الوجود والاول امر عقلي صرف ليس امرا زائدا
بحذائه والثالث نفس حقائق الاشياء فلا وجه للانضمام اصلا فالكلام عند المشائين للوجود معنى اخر يزعمون انضمامه
الى الماهيات الانضمامية الامكانية فهم يزعمون بيانه ولا يكفي لهم القول بانه اعرف الاشياء فان ما هو اعرف عند الناس
لا يصلح للانضمام ولا مصداق ايضا لا ينضم فيحتمله بان ذلك ان هذا الشيخ قائل بعينية الوجود الذي به موجودية الاشياء فاما
ان يقول بان الحقائق المختلفة هي الوجودات كما هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري قدس سره وان الوجود حقيقة واحدة
صارت كثيرة كما هو رأي الاشراقيين والظاهر هو الثاني ويتعلم اليه انه حدث مذهب اخر هو ان الوجود الذي به الموجودية
عين فى الواجب ومعنى انتزاعي فى الممكن فالواجب موجود بنفس ذاته والممكن موجود بمعنى حصة من الوجود واليه ذهب
بعض الناس وقد اعتقده من ظاهر بعض عبارات المحقق الدواني رحمه الله تعالى وستنكشف لك حقيقة هذا القول ان شاء الله تعالى
الاحتمال الثاني هو ان الوجود امر منضم وفيه احتمالات ثلثة لانه على هذا التقدير اما منضم فى جميع الموجودات او منضم فى الممكن
دون الواجب او بالعكس والاخير لم يذهب اليه ذاهب ولم ينسب الى احد والاول هو قول جمهور المتكلمين والثاني الى
الفلاسفة المشائين قال ابن التيمية ما نسب الى المتكلمين لم يذهب اليه احد من اهل السنة والجماعة الاشعرية قليلا للعيان

لا يعبأ بهم كالآمدي والامام الرازي في احد قوليه انما هو مذهب ابي هاشم من المعتزلة ويقول هذا العبد بل لم يذهب اليه الامام الرازي
ايضا فانه صرح في بعض كتبه ان الوجود الزائد على الماهيات انما هو الوجود المصدري وحصته وما سوى ذلك من الامر الزائد غير معقول
فالوجود الحقيقي الذي هو مصداق المصدري غير زائد عنده واما ما نسب الى المشائين ففيه كلام يستوفى في المقصد الثاني كما ستطلع
عليه ان شاء الله تعالى فالوجود الحقيقي على الاول من هذين الرأيين امر مشترك وعلى الثاني وجود الواجب مخالف لوجود
الممكن ولعل هذا المذهب هو الذي نقله الكيسي مع الاوجه الاربعة وابطله المحقق عليه بانه سخيف ولسخافته لم يتعرض له المصنف
الاحتمال الثالث هو ان الوجود مباين للحقيقة الموجودة اي منفصل عنها ليس عينها ولا صفة قائمة بها وعلى هذا الاحتمال
لا يمكن ان يكون مباينا لجميع الموجودات اذ لا موجود مباين للواجب والممكن بل لبعض الموجودات ويكون عينا لبعض
فاما ان يكون عينا في الواجب مباينا للممكن او بالعكس والثاني غير محتمل ولم يذهب اليه ذاهب والاول منسوب الى
بعض الاقدمين من اليونانيين قالوا الوجود متحقق واحد موجود بنفسه لا بوجود وقائم به واجب الذات والحقائق الامكانية
موجودة بالانتساب اليه وحمل الموجود عليها كحمل المشمس على الماء المقابل للشمس وهذا هو الذي اختاره المحشي الاحتمال
الرابع انه عين الموجودات كلها واجبة كانت او ممكنة فاما ان يكون وجود كل حقيقة مخالفا لوجود حقيقة اخرى مخالفة
حقيقة ويكون كل حقيقة هي بوجودها ويكون اطلاق لفظ الوجود عليها كاطلاق لفظ العين في معانيها واما ان يكون حقيقة
واحدة مشتركة في الكل ويكون ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز والاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري على ما هو
المنقول في الكتب الكلامية بل مذهب جميع اهل السنة والجماعة كثرهم الله تعالى كما نص عليه ابن التيمية والقول
والقول بالزيادة انما هو مذهب اهل الاعتزال والروافض قال ابن التيمية في منهاج السنة ان نسبة الاشتراك
اللفظي الى الشيخ الاشعري غلط انما غلط الامام الرازي والآمدي والشهرستاني بل قال الاشعري قدس الله سره
ليس في الخارج شيء هو ماهية وشيء هو وجود بل فيه شيء واحد هو الوجود وهو الماهية وانما نفى من الخارج الوجود العام وليس
مقصوده ان ليس في الذهن معنى عام او هو لا انما نسب اليه ذلك شبهة عرضت لهم هي انه لو كان للوجود
معنى عام يشترك فيه الموجودات فلا بد من مميز فيلزم تركب الموجودات من الوجود وغيره وهو ظن كاسد اذ لا يلزم
من اشتراك مفهوم الوجود في الموجودات ان يحتاج الى مميز يكون جزء الموجود بل كل موجود متمايز عن غيره بحقيقته
الخاصة كالماهيات المشتركة في مفهوم الماهية مع كونها متمايزة بنفس الحقائق وقال ايضا وتلك المميزات ايضا وجود

فلم يلزم التركب من الوجود وغيره وليس معنى كون الوجود مشتركا بين الموجودات ان الوجود معنى واحد موجود في الخارج
في كل موجود موجود بل معناه ان الذهن يأخذ من الموجودات معنى يشترك فيه الموجودات هذا كلامه الذي يقتضاه
من عباراته المطنبة ولم ندر الى الآن انه ماذا اراد ان اراد ان الشيخ الاشعري ما حكم بكون لفظ الوجود مشتركا معنويا
بين الموجودات الحقيقية الخاصة بل هو حاكم بان الوجود مشترك بين الموجودات الخاصة مع كونها عين الحقائق الموجودة
والامتياز بين موجود موجود بنفس الحقائق بناء على ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز فهذا وان كان يمكن
مقصود الشيخ قدس سره وان اتباعه لم يتعمقوا في تحصيل ما قال قدس سره حرروا مذهبه كما هو منقول في ذلك الكلامية
بل لا يبعد ان يكون مذهبه مذهب الصوفية الكرام لكن لما افاد قدس سره بعبارة تحتمل كما كان دأب قدماء الصوفية
قدس اسرارهم وافاد الله تعالى ما افاد فهم لم يفهموا مقصوده قدس سره على ما هو تقديم في مطمورة العقل
المتوسط ويؤيده بالحكاية المنقولة في النفحات من قول رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في حقه قدس سره
الى قد فلته وقول صدق الحكاية بحاله في واقعة وقف بعض العرفاء لكن نادى عنه كلمات الفاعل فانه شديد
النكير على من زعم ان الامر المشترك موجود في الخارج وان اراد ان الشيخ ما انكر اشتراك مفهوم الوجود
المصدري فانه انما قال بالعينية الوجودات الحقيقية وهو لا ينافي اشتراك المفهوم العام المنتزع فيما بين فهذا حق لكن يتوجه
عليه ان ما يصدره من نسبة الاشتراك اللفظي في الوجود الحقيقي اليه ثم في كلامه تساهل آخر فانه قد نسب الى الشيخ
قدس سره ان المأخوذ في الذهن امر واحد يشترك فيه الموجودات والشيخ قدس سره مثل ينكر القول بالوجود الذهني
نعم يرد على الامام حيث زعم ان الشيخ ينكر اشتراك الوجود المصدري وزعم ان القول بالعينية انما يصح اليه ان قوله بالعينية
انما هو في الوجود الحقيقي دون المصدري فالقول لا ينافي اشتراك المصدري معنى والاحتمال الثاني يرجع حاصله الى
ان الوجود حقيقة واحدة قد تكثرت وتميزت بنفسها فصارت حقائق مختلفة فح لا بد من الفرق بين الواجب و
الممكن بان لا يصير مصداق الواجب مصداق الممكن مع كون حقيقتهما الوجود والفرق يمكن بوجهين الاول ان نفس
حقيقة الوجود المطلق لا بان يؤخذ الاطلاق قيدا فيه والا لم يصر مطلقا بل معناه سلب التقييدات حقيقة واجبة ليس في
ذاته تكثر واختلاف متوحد في حد ذاته واجب بالذات مستغن عن كل شيء والوجودات المقيدة حقائق امكانية والحقيقة الامكانية
لا يمكن ان يصير واجبا ولا الحقيقة الواجبة يمكن ان يصير ممكنة وهذا هو مختار خيار الائمة الصوفية الكرام اصحاب الكرامات

الكرامات قالوا الموجودات الخاصة المقيدة باطلة في حد انفسها لها تقرر ان تقرر بحيث لا يترتب عليها آثار من
دون قيام بالذهن سابقة كانت او سافلة ويعبرون عن هذا التقرر بالثبوت العلمي وهذا التقرر مفاض من الذات الاقدس
على طريق الايجاب ويسمون الموجودات المقيدة التقررة في الحضرة العلمية بالاعيان الثابتة ويسمون افاضة هذا التقرر الاولي
الاقدس وتقرر اخر بحيث يترتب عليها آثارها التي استعدت الاعيان الثابتة في الحضرة العلمية وهذا التقرر مفاض بالارادة
والاختيار ويسمون هذا التقرر بالوجود فاذا اراد الله تعالى هذه الافاضة على عين من الاعيان الثابتة يقول له كن من دون
حرف وصوت فيتمثل العين ويتقرر في الاعيان فيترتب الآثار ويسمون هذه الافاضة بالفيض المقدس فالحقائق الامكانية
عندهم يمكن ان يتقرر من غير وجود ويمكن ان يتقرر موجودة فلذا اطلق البعض لفظ الزيادة قال الوجود زائد في الحقائق
الامكانية وارادوا به هذا الانفكاك ولم يريدوا ان الوجود عارض للحقيقة الامكانية بل ارادوا ان الحقيقة قد يتقرر
ويصير وجودا مبدءا يترتب عليه الآثار وقد يتقرر ولا يكون مبدء الآثار فلا يكون الوجود واما الوجود المطلق فهو متقرر بنفس
ذاته فيترتب الآثار بل ذاته تذهب مناسب كل صنف وهذا ولم يذكروا الحجة العقلية عليه لكنه معلوم بنور الكشف الذي
لا ياتيه الباطل من بين يديه وليس هذا موضع تفصيله ومن شاء الاطلاع عليه فليطالع كتب خليفة الله تعالى في
الارضين خاتم الولاية المحمدية مجتنبا عن ظلمات الهوى ومتخلقا باخلاق الشرعية الموجبة الى الفلك المعنوي الثاني
ان لا يكون فرد من افراد الوجود واجبا بالذات وهو منسوب الى الفلاسفة الاشراقية وتحقيق ما نقل عنهم ان الوجود عندهم
حقيقة الحقائق مقول على افراده بالتشكيك فيعتبر في نحو من الانحياز قويا شديدا بحيث لا يمكن اقوى منه وهو الواجب
وهذا الانحياز الاقوى لا يمكن فيه التكثر اصلا ولا يمكن ان يكون تحته افراد كثيرة بل هو متشخص بنفسه متصف بالصفات
الكمالية فحقيقته انيته وتشخصه واما الانحيازات الضعيفة فكل مرتبة منها قابلة للتعدد والتكثر ولا يمكن ان يكون متقررة
الا بتقرر الانحياز القوي الذي هو الواجب وبعض هذه الانحيازات كليات منحصرة في فرد وبعضها متعدد الاشخاص
ويسمون الانحيازات القابلة للتكثر فهذا وقد يجتمع هذه الانحيازات بعضها مع بعض فيترتب على المجموع آثار واحكام غير آثار
الآحاد واحكامها فيكون ماهية مركبة من الجنس والفصل الكائنة تلك الانحيازات محمولة على هذا المجموع ومن المادة
والصورة الغير المحمول قال الصدر الشيرازي الوجود امر مشترك بنفسه ومتمايز بنفسه وما به الاتفاق نفس ما به الاختلاف
متمايز بالكمال والنقص موجود في العين بالذات والماهيات التي ما شمت رائحة من الوجود موجودة بالعرض اذ لا شك

ان الوجود متحدة مع الماهيات في الاعيان اذ الموجود فيها هوية موجودة قطعا فليس كلاهما موجودين حقيقة والا بطل الاتحاد بل احدهما موجود بالذات والآخر بالعرض وعندنا الوجود موجود بالذات وقال الوجود ليس كليا ولا عاما واشتراكه ليس كاشتراك الجنس حتى يحتاج الى الفصل ولا كاشتراك النوع حتى يحتاج الى التشخص بل اشتراك على وجه لا يعلمه الا الراسخون وقال ايضا ليس عروضه كعروض الاعراض لموضوعاتها بل لا عروض بينهما انما هو الاتحاد وحقيقة والماهيات محمولة على الهويات بالذات لا كحمل العوارض وقال ايضا كل ممكن زوج تركيبي لان الوجود زائد على الماهيات في العقل لان العقل يجد بعد التحليل في الممكنات ماهية مغايرة للانية واما الواجب جل مجده فبسيط من كل وجه اذ ليس له ماهية مغايرة للانية لا عقلا ولا خارجا هذا الكلام لخصناه من الشتات المتفرقة في بطون اوراق من الاسفار الاربعة وحواشي حكمة الاشراق والشواهد وانت لا يخفى عليك ان هذا الرأي والكلام ماخوذا من القول المنسوب الى الاشراقيين لكن فيه خبط بوجوه فان هذا القائل قد سلم ان الوجود مشترك بين الموجودات الخاصة فيكون محمولا على كثيرين فهو كلي قطعا فلا معنى لنفي الكلية من الوجود ولكن ان يقال من قبله ان الكلية ليست مطلق الاشتراك بين الكثير بحسب الحمل بل اشتراك الامر الموجود في الذهن ضرورة ان الكلية من المعقولات الثانية والوجود عنده لا يمكن ان يحصل في الذهن وانما يدرك بالادراك الحضوري هذا غاية ما يقال من قبله وبعد فيه تامل فانه لو كان الشيء اذا حصل في العقل فقد حصل وجوده اولا وبالذات كما هو بديهي فقد حصل الوجود في الذهن فيعرض له الكلية والجزئية قلت ليس مطلق الحصول في الذهن وجودا ذهنيا الا ترى ان الشيء ما دام حاصلا في الذهن ليست موجودة ذهنية بل الحصول الذي لا يترتب به آثار الحاصل في العقل ما يترتب عليه الآثار فانه العلم ومبدأ الانكشاف عنده ليصير الذهن عالما في الخارج فالوجود الذهني موجود خارجي انما الموجود في الذهن الماهية المتحدة به اتحادا بالعرض لعدم ترتب الآثار عليها هذا غاية السعي فيها ثم انه قد سلم ان التخصص الوجود ليس بامر زائد عليه بل تخصصه بنفسه فالوجودات الخاصة هي نفس الوجود المطلق المتخصص فالوجود المطلق تمام حقيقة الوجودات الخاصة فلا معنى لنفي النوعية عنه واذا سئل عن الوجود الخاص بما هو يجاب بانه وجود فانه هو تمام حقيقته اللهم الا ان يقال النوع ما لا يحتاج في وجوده الى انضمام منوع وانما يحتاج الى انضمام مشخص والوجود متشخص بنفسه لا يحتاج الى مشخص زائد ثم انه قد سلم ان الموجود حقيقة هو الوجود المتشخص بنفسه فالهوية الخارجية نفس الوجود الخاص فلا يجاب اذا سئل عنها بما هو الا بالوجود لا بالامر الآخر المتحد معه اتحادا بالعرض والذي يصدق عليها في مرتبة الذات هو الوجود

هو الوجود انه غير فلا يكون للماهية سوى الوجود ولا يكون شيء من الماهيات الكلية عين حقائقها ولا ذاتيا من ذاتياتها ولا يكون
ثابتة في مرتبة الذات فلا يصح حمل الماهيات محمولة عليها بالذات لا كحمل العوارض اللهم الا ان يريد بالذاتي المحمول
بالذات ما ينتزع من الهوية اولا وبالذات ومن الهوية الامر المنتزع بالذات ويكون تمام المنتزعات بالذات ويمكن
ان يريد بالنوع ايضا هذا المعنى لكن يرجع الى ان الماهيات كما تنتزع اولا وبالذات من الهويات الامكانية كذلك
تنتزع من الهوية الواجبية فما بالك تسمى الامور المنتزعة الهويات الممكنة دون المنتزعة عن الهوية الواجبية فافهم الاحتمال
الاحتمال الخامس ان الوجود جزء الماهيات ولا يمكن الجزئية للحقيقة الواجبية لبساطتها وفيه احتمالان احدهما ان يكون
الوجود معنى واحدا مشتركا فهو جنس وهذا منسوب الى بعض اليونانيين لا يعبأ بهم الثاني ان الموجودات متخالفة
متحدة مع الماهيات اتحاد الفصل بالجنس كما يلوح مما قال المصنف في المرصد الثاني في بحث التعين ان الشدة تنتقل
الى المهية نسبة العقل الى الجنس لكن في السنة المحقق لا يرجع قول الى قول الشيخ الاشعري كما سيظهر في مستقبل
القول انشاء الله تعالى فقد بان لك ان في الاحتمال الاول مذهبين وفي الثاني مذهبين وفي الثالث احدا وفي الرابع
ثلثة وفي الخامس مذهبين فتلك عشرة كاملة ثم يتبع هذا الاختلاف اختلاف اخر هو ان المجعول بالذات ما هو فعلى
الثاني والثالث والرابع اتصاف المهية بالوجود وعلى الاول والخامس نفس الماهيات جعلا بسيطا وعلى السادس
والسابع نفس الوجودات وعلى الثامن المجعول بالفيض الاقدس نفس الشيئونات جعلا بسيطا وبالفيض المقدس
خروجها الى الوجود جعلا مولفا وعلى التاسع والعاشر الهوية الحاصلة من اتحاد المهية والوجود فهذا تحرير الشرح واما
احقاق الحق بين هذا المذاهب فنقول فيه لا شك ان الوجود الذي به موجودية الاشياء يجب ان يكون امرا متحققا
في الاعيان من دون انتزاع المنتزع لان الذي يكون مناط الموجودية لا يصح ان يكون مصداقا للبطلان حين
هو مصداق الموجودية ضرورة اولية وايضا لو كان امرا انتزاعيا فلا بد هناك من منشا الانتزاع ولا يتسلسل الانتزاعيات
من دون منشا موجود حافظ لوضعها والا لزم اختراعية الانتزاعيات ضرورة ان ما ليس موجودا بنفسه ولا منشاره
يكون اختراعيا فقد بان لك ان الوجود الذي بالموجودية موجود البتة فهذا الوجود اما صفة انضمامية وهو باطل لان
الاتصاف الانضمامي فرع وجود الموصوف بالضرورة وكيف يجوز فطرة سليمة انضمام امر موجود الى ما ليس هو شيئا واما
مباين فهذا المباين اما امر واحد ونفسه كاف في صدق الموجودية فيلزم موجودية جميع الاشياء حين وجود هذا الامر الواحد

وهو باطل بالضرورة اذ ليس كافيا بل يحتاج الى انتساب وكونه فهذا الانتساب هو مصداق الموجودية وقد كان وضح ان المصداق
ذلك الامر الواحد ثم هذا الانتساب اما صفة لذلك المباين المفروض فهو منتزع فلا بد له من منشأ ينتهي الى نفس ذات المباين
او الى صفة انضمامية فيه او منضم فيلزم ان يوجد الاشياء ومتباينين وجود هذا المباين او صفة المنضمة واما صفة للمهيات
الانضمامية او انتزاعية وقد بطلا واما امور متعددة حسب تعدد الموجودات فلا يكون هذه المباينات واجبة ضرورة بطلان تعدد
الواجب فهي ممكنات فقد وجد ممكنات والمهيات الموجودة ويكون الوجود عينها ثم هذه المباينات منشأ ترتب الآثار المطلوبة
من المهيات في ترتب الآثار فقد لغت المهيات ويكفي تلك الوجودات فاي حجة على وجود المهيات الا تكذيب الضرورة
انه المكذوبة واما نفس المهيات فح لا يجوز ان يكون فرد منه واجبا والافراد الاخر ممكنة لان وجوب الفرد من دون وجوب
الحقيقة غير معقول فيكون الحقيقة موجودة في كل فرد واجبة بالذات كما ان الفرد المفروض واجب الذات فيلزم تعدد الواجب
في الوجود وهو باطل قطعا فح ان كان الوجود مشتركا لا يكون فرد منه واجبا بل انما يكون الواجب هو حقيقة الوجود المطلق
المتوحدة في ذاتها من دون الكثرة فيها واما ان لا يكون مشتركة في حقيقة بل يكون حقيقة وجود كل مهية مغايرة لوجود
ماعداها فاذن قد بان ان الحق دائر بين مذهب الصوفية الكرام قدس سره وبين مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري على المنقول
عنه في الكتب الكلامية لان يثبت الاشتراك بدليل قاطع فالحق الاول هذا ما يعطيه النظر الفكري واما نيل الصواب
كما هو فانما ينبغي ان يكشف لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه او ينقله من اهل الكشف فانهم القوم الذين لا يشقى بهم
جليسهم واذ قد بلغ كلامنا هذا النصاب فلنرجع الى ما يتعلق بالشرح والحاشية فاعلم ان القول الاول ان تحقق قائله
والقول الثالث مشتركان في القول بزيادة الوجود على الحقائق والقول الرابع والخامس بل الثاني ايضا وان لم يكن
مطمح نظر المعلم والشيخ لمدونة بعدها مشتركات في انه عين في الواجب وزائد في الممكن والسادس والثامن والسابع
مشتركة في انه عين الحقائق اجمع المذاهب في ثلثة الزيادة في الكل والعينية في الكل والزيادة في الممكن والعينية في الواجب
وانحصر المذاهب بهذا الوجه في ثلثة كما قال الشارح المحقق قدس سره الشريف الى واما المذهبان القائلان بالجزئية فلا
يعبأ بهما لان الاول منهما مما ينسب الى قائل يعتد به والثاني لا يتحقق قائله اصلا الا ما توهم به كلام المص فلذا لم يلتفت
اليهما وجزم بالتثليث في المذاهب واذا علمت هذا فاعلم انك قد علمت ان الوجود الحقيقي مصداق الموجودية المصدرية
فالمتنازع في زيادة الحقيقي وعينيته بمعنى مجموليته جعلا اوليا وسلبه والتنازع في زيادة المصدري وعينيته بمعنى كفاية الذات

الذات في صدق الموجودية المصدرية وعدم كفايتها واحد بل الاحتياج الى امر زايد على الذات واحد وهذا الحري المحشي الكلام
في المصدري ومبنى بالعينية كفاية الذات في صدق الموجودية وبالزيادة عدم كفايتها فما قيل ان في كلامه اضطرابا فانه
قد حرر النزاع اولا في المصدري وبعد في معنى الزيادة والعينية ثم قال في اثناء المباحثة ان النزاع في الوجود الحقيقي ساقط
نشاء من سوء الفهم وقد زعم صاحب الافق المبين في بعض تصانيفه ان مراد الفلاسفة بالعينية عدم الحاجة في ثبوت
الوجود الى حيثية زائدة وصرح بان المراد بالحيثية الحيثية التعليلية فرجع حاصل قولهم الى ان ثبت الوجود في الواجب
دون علة لا الذات ولا غيرها وفي الممكن من علة وتخصيص محل كلام المحشي اليه عليه ومعك ان لا تصغي الى هذا المعنى
لانه لا ينافي نح النزاع في هذا المعنى كيف ولا يمكن من المسلم انكار الزيادة في الممكن بهذا المعنى فما ظنك بالشيخ الاشعري
الذي هو امام المسلمين ورئيس المتقين المشهود بنيله الحكمة المقدم ثم مع هذا كله بالى هذا قوله ويقرب من ذلك نعوذ بالله
من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا قوله . والحمل بالذات ايكون مصداق الحمل امر يكون بحسب وجوده خارجا او ذهنا
بحيث يصح الحكاية عنه بالنسبة ويكون مبدا الانتزاع تلك النسبة وقد يكون نفس تقرر الموضوع من دون اعتبار
امر انضمامي وانتزاعي والحمل الحاكي عنه حمل بالذات وقد يكون تقرر الموضوع بحيث يتصف بمبدا المحمول بان يكون منشأ له
او منتزعا عنه سواء كان انتزاعه بمقايسته الى امر اخر اولا وسواء كان سلبا للشي ام لا فاذا وعلى هذا يكون للقضايا المدركة للعاقل
غير حمل ولسائر المبادي العالية مصداق ان طابقته صدقت والا كذبت الا ان المطابقة هناك واجب والا يمكن عدم المطابقة
اصلا ثم من الاعاجيب انه قد حدث في امر نفس الامر والواقع مذهب غريب ورأي عجيب لا يرتضيه العقول اولو الافادة وتقرر
الافادة تجويزها هذا القول القطيع والزعم الشنيع فدائخدة صاحب الافق المبين سالك الطريق المبين هذيانا واخترعه شرا
اخذا من كلام المحقق الدواني الذي وقع في مشاجرات مع العلامة ومباحثات مع الحبر النحرير على سبيل التجوز
والجدل والتسويل الشعري اولم يرتض ذلك المحقق بهذا المقال وان كثر القيل والقال وبينه بعبارات سمجة والفاظ مموهة
حيث قال وكانك قد استشعرت ايضا ان نسب العقود بأسرها منتقشة في القوى المفارقة والاذهان العالية شاخصة فيها
بالنسبة الى الكواذب مجرد الحفظ والارتسام فيها على سبيل الاخطار وبالنسبة الى الصوادق الحفظ والتصديق
جميعا وذلك لانها مبرأة من الشرور والضلالات التي هي من غوايات الوهم وظلمات الهيولى فلا جناح عليك لو
اتخذت النسبة العقدية من حيث يرتسم في الانوار المفارقة الادراك التصديقي مطابق الحكم النسبة العقدية من

حيث هي قد من سائق والواقع الذي به تقاس الصدق والكذب وانما كان يصدق حال النسبة العقدية بالقياس
الى الواقع بالمطابقة وباعتبار نسبتها الى انفسه على ان يكون هي المطابق بالكسر الحق حاليا بالقياس الى الواقع اليها بالمطابقة وبقياس
نسبة الامر نفسه اليها على ان يكون هي مطابق بالفتح ولحق الاطلاقات اخر جرت في سابق الذكر وسيعاد في مستانف القول
ان شاء الله تعالى واما النسبة العقدية في الاذهان العالية التي هي الانوار المفارقة والمراتب السابقة المرتفعة عن افق الزمان
فانها في الصدق ارفع واعلى من ذلك كله فان علوم الانوار العقلية والمفارقات النورية اجل من الوصف بالصدق وانما
هو فرع الحق بمعنى ان الواقع الذي به تقاس الصدق الحق لا المطابق للواقع الذي هو الصادق والمتحقق انتهى وانت لا يذهب
عليك ان اتحاد النسبة العقدية المرتسمة في القوى العالية المدركة بالادراك التصديقي مصداقا ومطابقا للحكم خباع
عظيم واثم جسيم يتاذى به قلوب الراسخين واذهان الماهرين كما تحققت انت ومن يصلح للحكم به ان التصديق انما
يتعلق بالنسبة الحاكية او الامر المشتمل عليها واذ لم يكن النسب المرتسمة في القوى العالية حكاية عن شيء فلا يصلح يتعلق التصديق
عليها وشانها كشان النسب الانشائية فكيف يصح الحكم بكون النسب مصداقا او كونها مصدقة وهل هذا الكلام مثل اقوال المعترضين
بل اصوات المجانين وصفقة من صفائح الجمادات ونوق من نعوقات وعاة الحيوانات ثم انه قد اعترف بان النسب المرتسمة
في الانوار المفارقة اجل من الاتصاف بالصدق والكذب فكيف يصح قوله ان شان الاذهان العالية مجرد الحفظ في الكواذب والضبط
والتصديق جميعا في الصوادق فان النسب المرتسمة فيها ليست بصادقة ولا كاذبة فلا يصح هذا التفصيل اصلا بل ان يقول
ارتسم في القوى المفارقة النسب العقدية كلها فصدق بعض وكذب بعض على سبيل الجزاف لو امكن التصديق والتكذيب
في غير النسب الحاكية فتدبر ثم اخترع هذا الرجل المتحقق بالاخلاق السلطانية بالتكبر بالعكس الاشنع فما بين الوهم النظامية بالحكم
بكذب انبياء الله ورسله الكرام الذين اخبروا بما انزل عليهم بواسطة الروح وقد اخبر الله سبحانه في غير موضع من كتابه انه صادق
في اخباره المبين ونبه على انه اصدق القائلين وقد جعل هذا القائل الذي رسخ في قلبه البغض النفاق من اصحاب النفاق و
الوفاق الذين اضاربهم انهم اعداء واصطفيهم على كثير من العالمين اختاره الله تعالى لا صادقه لاتها ديه نعوذ بالله من الشيطان الرجيم
ومن شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادي **قوله** كما في حمل الوجود على تقدير كونه زايدا
هذا انما يتاتى على راي من جعل الوجود الحقيقي امرا منتزعا واما على راي من جعله امرا متاصلا او مباينا فلا **قوله** مع ملاحظة سبد المحمول
ومن هذا القبيل حمل الوجود عند من يراه وصفا انضماميا **قوله** مع ملاحظة امر مباين وحمل الوجود من هذا القبيل عند من جعله مباينا

لمباينا كما عند المحشي قوله كما عند المحشي ذات الموضوع من حيث هي هي بلا حيثية اطلاقية يعني ان مصداق الموجودية على تقدير العينية
نفس تقرر الموضوع من دون اعتبار حيثية زائدة ولا وصف زائد وليس المقصود نفي الحيثية التعليلية فان الحيثية التعليلية
لا ينافي العينية كما مر قوله وعلى تقدير الغيرية ذاته مع حيثية زائدة سواء كانت صفة انضمامية او انتزاعية وهذا الظاهر يدل
على ان الوجود الحقيقي على رأي من يراه مباينا حيثية الانتساب الى نفس ذات المباين كما سيأتي في بعض عبارات
المحشي مشروحا وقد علمت بطلانه وستعلم انه ان شاء الله تعالى قوله ويقرب من ذلك ما قيل الخ يعني يقرب مما ذكرنا من
النزاع في الوجود المصدري في ان مصداقه نفس الحقائق او امر زائد ما قيل ان النزاع في الوجود بمعنى مصدر الآثار الذي هو مصداق
في الحمل باعتبار الحمل الاول او جزؤه اذ الكلامين واحد قوله وتحقيقنا هذا يظهر الخ هذا ظاهر في الوجود المصدري فان
الاشتراك بحسب المعنى لا ينافي العينية بمعنى ان مصداقه نفس ذات الموضوع لكن الكلام في ان اشتراك الوجود الحقيقي بحسب
المعنى هل ينافي العينية ام لا وقد عرفت ما يهدي اليه قوله فما وقع من البعض قبيل هذا المبحث الخ ان اراد ان القائلين
بالاشتراك اللفظي في الوجود الحقيقي هم القائلون بالعينية فليس فيه تامل تلك المعاينة فان المقيدين بالعقل المتوسط بين
الحقائق مباينة من دون اشتراك في حقيقة واحدة فالعينية عندهم ينافي الاشتراك قطعا لكن ينبغي المؤاخذة في هذا النقل
بان بعض القائلين بالعينية قائلون بالاشتراك كما مر والا مدة المقيدات في سمع العقل المتوسط مكابرة ولعل منشأه
بعدم اعتداده به قال في الحاشية العجب من المعترض قال في مبحث زيادة الوجود ان اراد بالعينية ان ليس في الخارج موجودان
متمايزان احدهما الماهية والاخرى الوجود ثم قال هنا اي قبيل هذا القائلون بالاشتراك اللفظي هم القائلون بالعينية وكأنه
غفل عما سبق في اول النظر ثم قال هناك هو بعيد بدقيقة انتهى ويمكن ان يقال الذي قال في هذا المبحث المراد من الوجود
هو الوجود الحقيقي والهويات متكثرة بالضرورة ولما كان مذكورا في ذهنه ان بانه الامتياز لا يكون ابدا الاشتراك حكم سابقا
بان القائلين بالاشتراك اللفظي في الوجود الحقيقي هم القائلون بالعينية فلا اشكال وقيل في تدقيقه نظر لان عدم
التمايز في الهوية لا يوجب العينية بالحمل الاول ولا بالحمل بالذات اذ على تقدير اعتبار الحيثية التعليلية في مصداق حمل الوجود
على الممكن يكون الوجود زائدا عليه مع عدم التمايز بينه وبين الهوية ولو اريد بمجرد عدم الامتياز في الهوية مع انه
اصطلاح جديد يلزم منه عينية جميع الامور الانتزاعية وانت لا يذهب عليك ان المراد بعدم التمايز في الهوية ان هوية
الوجود هو بعينه هوية الحقيقة وهذا المعنى في العينية واضح وليس مشتركا بين ساير الانتزاعيات الاخر اذ لا هوية لها في

العين اصلا ولا ينفي الحيثية التعليلية في الغيرية كما قد عرفت ثم انه ما اراد بهذه الحيثية التعليلية ان اريد بها ان العلة تجعل الشئ
متصفة بالوجود بالجعل المؤلف بعد تقرر الهوية وان سلم ضرره في الغيرية لكن التعليل بهذا الوجه محال عند من يرى بهوية المجعول
وهوية الحقيقة واحدة كيف وانه يرجع مآلا الى تخلل الجعل المؤلف بين الشئ ونفسه وان اريد ان العلة تجعل نفس الهوية
جعلا بسيطا بتقرر الهوية فيصح الحكاية بالموجودية فهذا النحو من التعليل لا يضر الغيرية فان صدق الانواع على الاشخاص مجعول بهذا
الوجه مع ثبوت الغيرية بلا شبهة فتأمل قوله ومن المحقق الطوسي في التجريد من تفريع الخ هذا التفريع هو الوجه الرابع المذكور
في الكتاب وسيتكلم عليه المحشي وسيجئ ان شاء الله تعالى ما يرد عليه قوله وفيه نظر دقيق وهو ان نقيض الوجود في المرتبة
الخ حاصله ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود في المرتبة على طريق السلب المفيد وهو مراد المستدل فانه الذي يكفي في
العينية ويلزم الزيادة فقوله في الاستدلال فكانت معدومة تفصيل لهذا السلب اي سلب المقيد فصار حاصل الاستدلال
انه لو كان الوجود زائدا لكان مسلوبا في مرتبة الذات معدوما ذا الذات فيصير معدوما في مرتبة الذات اي لا يكون موجودة
في مرتبة الذات وح لا مساغ لمنع الملازمة الا لزم ارتفاع النقيضين الحقيقيين وهو محال في كل مرتبة قوله وارتفاعهما
في طرف الخ وهذا لان ارتفاع كل يستلزم لذاته تحقق الآخر فاذا تحقق الارتفاعان معا تحقق كلاهما معا ايضا
معا وهذا واضح فلو صح ارتفاع النقيضين في المرتبة لزم اجتماعهما فيها وربما يقال ان ارتفاع كل بدلا وان استلزم
ثبوت كل بدلا لكنه يجوز ان لا يستلزم حين اجتماع هذا الارتفاع مع ارتفاع الآخر فيها ويكون مكابرة ان العقل يحكم
حكما ضروريا من دون ملاحظة الاجتماع والانفراد بان ارتفاع كل من النقيضين يستلزم تحقق الآخر لذاته قوله والقول
بان ارتفاع النقيضين في المرتبة الخ حاصل هذا القول بان الارتفاع عن المرتبة في المآل بعين ارتفاع النقيضين حقيقة
لان المرجع الى ان المرتفع المرتبة عنها بمعنى ان النقيضين ليس شئ واحد منهما مرتبة الذات والذاتي اي ليس عين الذات
ولا ذاتيا لها وما حلف فيه ورده المحشي بوجهين الاول انه اشتبه على القائل بهذا الوجه مصداق القضية بمرجعه
فان مصداق هذين الرفعين سلب الغيرية والجزئية لا رجعهما وهذه مناقشة لفظية لا يغني من الحق شيئا لان اطلاق المرجع على
المصداق غير عزيز والثاني انه اذا كان مرجع سلب احد النقيضين عن المرتبة ولكن هذا النقيض الثبوت سلب الذاتية و
الغيرية للمرتبة عنه كان ثبوته في المرتبة بمعنى ثبوت الذاتية او الغيرية له واذا كان معنى احد النقيضين ثبوت الغيرية او الذاتية
او الغيرية واذا كان معنى احد النقيضين ثبوت الغيرية او الذاتية كان معنى نقيضه سلب هذا الثبوت لانه اذا كان قضية

نقيضين كان سلبهما معنى نقيضهما ضرورة فلو جاز سلب النقيضين عن المرتبة كان المرتبة مرتفعة عن احدهما ولا ترتفع منهما فيكون جميع
ارتفاع النقيضين في المرتبة مع سلب ذاتية احد النقيضين وسلب هذا السلب لا شك في استحالته وهذا انما يرد على القائل لو اراد
بالنقيضين النقيض الحقيقي وهو بعيد فانه يلزم ح ان يزعم القائل كون النقيضية تحكما عليه والعلاوة ان المحمول المحصل والمعدول كلاهما
مرتفعان بثبوتها في المرتبة وترجيع السلب ذاتيتها كما سمي ومعقولا في صدر المرصد الثاني في مفصلات الشارح رحمه تعالى وح فلا توجه
لهذا عليه الا انه يبقى الكلام في ان المراد في الاستدلال ماذا قوله فالصواب في الجواب اي لما بين المحشي مراد المستدل وبين
ان الملازمة غير قابلة للمنع اجاب بمنع الملازمة الثانية لانه لا يلزم من المعدومية في مرتبة الذات المعدومية بحسب الواقع بان لا يعرض
الوجود اصلا فلا تناقض بين سلب الوجود في المرتبة وبين عروض الوجود وبهذا اندفع ما قيل ان الكلام في الوجود العارض من
والعدم الخاص لا في الوجود والعدم في المرتبة فلا توجه لجواب المحشي ثم اعلم ان المص والشارح حملا قول المستدل فيكون معدوما
ان يكون العدم ثابتا لها في المرتبة الذات وح فالملازمة الثانية ظاهرة غير قابلة للمنع فانه اذا كان العدم ثابتا في مرتبة الذات
يكون ذاتيا له فلا يعرض الوجود قطعا والا لزم ثبوت الوجود والعدم مع توجه المنع على المقدمة القائلة بانه اذا لم يكن موجودا في
مرتبة الذات كان معدوما في تلك المرتبة كما منعا ويؤيده ترتيب استحالة عروض الوجود لمعدوم وترتيب قوله فكانت
معدومة على قوله كان الماهية من حيث هي غير موجودة بالمعنى الذي فسر الشارح المحقق قدس سره واما على ما حمل المحشي يكون قوله
معدومة اجمال الثاني الاول ولا فائدة واذا عرفت هذا فقد عرفت انه لا اولوية لما حمل عليه المحشي وجعله وسيلة للاعتراض
على المص والشارح المحقق قدس سره اصلا بل ما حملا عليه جليا اولى واولوية من جهة اللفظ كما اشرنا فان قلت الاولوية في منع
المص رحمه الله والشارح المحقق قدس سره قلت لا اولوية في التوجيه بدفع الاشكال من مقدمة وتوجه الى اخرى لم يكن متوجها
اليها من قبل قائل والمص ولعلك عرفت ان الاولى في الجواب الترديد والتشقيق فافهم ثم لك ان تقرر الاستدلال
بانه لو كان الوجود زائدا لم يكن في مرتبة الذات فيحتاج في الموجودية الى عروض الوجود فيلزم عروض شيء بكون نفسه معدوما
للموجودية الى الاشيء محض فيلزم شيئيته ووجوده قبل فيلزم اجتماع النقيضين بعينه وح لا يتوجه شيء مما ذكره لكنه خلاف تقرير
الوجه الثاني قوله لا يخفى انه يلائم الدليل المذكور في شرح التجريد اي ملائمته لتقرير شرح التجريد ظاهر لكن لا ملائمة في كلام الشارح
المحقق قدس سره فانه لما منع اولا كون الماهية معدومة في مرتبة الذات بل ليست موجودة ولا معدومة في مرتبة الذات فكان
للقائل ان يرجع ويقول نعم الماهية ليست في مرتبة الذات لا معدومة لكن عروض الوجود للماهية الموجودة او المعدومة فلخصوصه

الجواب بوجه لا ينبغي للمستدل طيّه في البين قوله لانا نقول كونه من المعقولات مع يعني ان بطلان تقدم موجودية الماهية في اي
ظرف كان على الوجود بديهي ضروري وكونه من المعقولات الثانية غير مقتضٍ للتقدم حتى يكون دليلا على الاعتراض على المقدمة البديهية
قوله اعلم ان للثبوت معان قال في الحاشية وللسلبي ايضا معان الاول ما يكون السلب جزء مفهومه والثاني ما لا يكون من شانه
الوجود الخارجي والثالث ما لا يكون موجودا في الخارج والنسبة بين معاني الثبوت عموم وخصوص لان المعنى الاول اعم من الاخص
الثاني والثاني اعم من الثالث كما لا يخفى على المتأمل فعلى هذا يكون النسبة بين معاني السلبي بالعكس وذلك على ما تقرر ان نقيض الاخص
اعم من نقيض الاعم فيكون المعنى الثالث اعم من الثاني والثاني من الاول قوله والمراد المعنى الاول لان الوجود امر اعتباري لا
بل المعنى الثالث لان الكلام في الوجود الحقيقي الذي به الموجودية كما صرح به عليه المحشي وهذا الوجود موجود البتة لما اثبتنا
فلو كان زائدا على الماهيات لكان امرا موجودا منضما اليها فيكون الاتصاف انضماميا فيستدعي وجود الماهية متقدما على
عروض الوجود لها ويلزم المحذور قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق الوجود اذا كان حاصلا في الاعيان وليس بجوهر تعين
ان يكون هيئة في الشيء فاما ان يحصل محله فيوجد قبل محله والا ان يحصل في محله فيوجد الوجود لا بالوجود وهو محال وان يحصل بعد
محله فهو ظاهر البطلان ايضا واذا كان زائدا في الاعيان على الجوهر فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة قارة
لا يحتاج في تصورها الى اعتبار تجزؤ او اضافة الى امر خارج كما ذكروا في حد الكيفية وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض من
الكيفيات وغيرها فيتقدم الوجود على الموجود وهو ممتنع ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا بل الكيفية والعرض اعم منه من وجه وهو باطل
كما في المتن واذا قد دريت تقرير الدليل كما ذكرت فقد علمت اندفاع جواب الشيخ المحقق قدس سره واما جواب المص فقد اجيب
بان الصفة الثبوتية اذا كان لها وجود رابطي تحتاج الى وجود موصوفها في الوجود فيتقدم وجود المحل على وجود الصفة الانضمامية
واما اذا لم يكن للصفة وجود رابطي لا تحتاج الى وجود محله ولا يتقدم عليه الحق ما افاده الشيخ المحقق ان هذا مخالف لحكم البديهة
وتخصيص للقضية البديهية وتخصيص القضية البديهية فان حلول شيء في شيء من دون حاجة ذاتية غير معقول عند الفطرة
السليمة وما اعترض به الصدر الشيرازي على الشيخ المقتول بان الوجود ليس جوهرا ولا عرضا لان الوجود ليس من المعاني
الكلية وليس عروض الوجود للماهية بالحلول والقيام بل بضرب من الاتحاد ومعنى الزيادة ان الوجود عرض للماهيات كما يقال
الحيوان عرضي للماشي فليس بشيء فان الشيخ في صدد الرد على المشائين في القول بزيادة الوجود واثبات انه ليس في الخارج
الا الماهية وان شئت سمها وجودا واما ما ذهب اليه هذا المعترض ففيه تسليم ان الموجود في الاعيان بالذات هو الوجود وفيه

الوجود وتسليم ان الوجود عين الموجودات واما نسبة الوجود حيثيات تعليليات وعدّ ان المبدأ امر مغاير للوجود فيخبط منه كما تقدم فتذكر
ثم اعلم انه لا سبيل لدفع هذا الدليل من القائلين بالزيادة الا بمنع قيام الوجود بالماهيات الامكانية والاستغناء وما ذهب اليه بعض
الاقدمين من ان الوجود قائم بذاته كما ذهب اليه المحشي ثم لا يتم هذا الدليل الا بابطال الرأي المذكور واثبات انه لا سبيل على
تقدير الزيادة الا الى القيام فتدبر قوله والتحقيق ان طبيعة الاتصاف الخ فان قلت ما الفرق بين الموصوف والصفة حتى يستدعي
الاتصاف ثبوت الاول دون الثاني قلت حقيقة الاتصاف كون الموصوف في نفس الامر بحيث يصح الحكاية عنه بايجاب الصفة و
هو كما عرفت انما يكون بقيام الصفة بالموصوف او بكونه بحيث يصح انتزاع الصفة عنه وظاهر ان هذا المعنى انما يستلزم ثبوت الموصوف
في الواقع لا وجود الصفة فانه قد يكون بصحة الانتزاع فافهم ولا تزل قوله وتفصيله ان طبيعة الاتصاف يستلزم الخ ثبوت الموصوف
مسلم كما علمت واما ثبوت الصفة فغير ظاهر لان ثبوت الصفة ان لزم فانما في ظرف الاتصاف ومن الظاهر انه لا يجب ثبوت
الصفة في ظرف الاتصاف فانها قد يكون انتزاعية والاتصاف اتصاف خارجي واما في ظرف في آخر وظاهر ان وجود الصفة
في ظرف آخر لو كيف وثبوت الشيء في ذهن من الاذهان لا يصحح اتصاف زيد به في الخارج وهذا ضروري وانكاره مكابرة فبطل
من حكم بوجوب وجود الصفة في ظرف اخذ من كلام الشيخ بتقدره فان الشيخ قال في اثناء بيان ان المعدوم المطلق لا يصح ان يحكم
عليه بهذه العبارة بل نقول لا يخلو اما ان يوصف به المعدوم ويحمل عليه اما ان يكون موجودا او حاصلا للمعدوم او لا يكون موجودا او حاصلا
له فان كان موجودا او حاصلا للمعدوم فلا يخلو اما ان يكون في نفسه موجودا او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة
واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود وهذا محال وان كان الصفة معدومة فكيف يكون
المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه
ولا يكون موجودا للشيء الآخر فاما اذا لم يكن الصفة موجودة فهي نفي الصفة عن المعدوم فانه اذا لم يكن هذا نفي الصفة عن المعدوم
فاذا انتفيا الصفة عن المعدوم كان مقابل هذا فان وجود الصفة له وهو باطل انتهى فقد زعم جماعة ان وجود الصفة ضروري
في الاتصاف في ظرف ما ومنهم المحقق الدواني وذكر كلامه بانه استدل على استحالة الحكم على المعدوم المطلق باستحالة الحكم بالمعدوم
المطلق وما لا وجود له في ظرف فهو معدوم مطلقا وانت قد عرفت ما هو الحق في هذا الباب هو ان وجود الصفة غير واجب
لا في ظرف الاتصاف ولا في غيره وبزعم والذي يراه هذا العبد ان الشيخ اراد بالوجود اعم من ان يكون بنفسه او بمنشأه
ومقصوده في نفسه بالانضمام الى الموصوف او بالانتزاع عنه اولا وعلى الاول فهو وجود الصفة موجود يجب له وجود فان الانضمام

امر الى لا شيء وكذا انتزاع امر عن لا شيء باطل بالضرورة وعلى الثاني فلا يكون له وجود في نفسه بان لا يكون متقررا ولا متحصلا فلا يكون
ثابتا بالضرورة فان الاتصاف لا يكون الا باحد الوجهين وعلى هذا فالدرى لابد للصفة وجودا بنفسها او منشأ لها في ظرف الاتصاف
واما ما زعم هذه الجماعة من وجوب وجودها في ظرف ما وتبعه المحشي فيما نقل فلقى لا يلتفت اليه ولا يدل عليه كلام الشيخ آخر كلام الصدر
للمحقق الدواني زعم من عبارة الشيخ ان المعدوم لا يقع صفة لشيء فقرع عليه ان الوجود وسائر الانتزاعيات امور لها صلاح
هذا مما يقضي منه العجب ان شئت تفصيل قوله وتفصيحه فارجع الى الحواشي الجديدة للمحقق الدواني انتهى. قوله وخصوص الاتصاف الانضمامي
الخ الاتصاف الانضمامي ما يكون بانضمام الصفة الى الموصوف ومن البين ان الانضمام متأخر عن وجود المنضم اليه والمنضم كاتصاف
الهيولى بالصورة فقدم ماله وما عليه كالامر بد عليه قبل الانضمام لا ينضم وهو معنى نسبتي لا يتحقق في الذهن الا بعد تحقق المنتسبين كما
في الاتصاف الانتزاعي وليس له تحقق في الخارج حتى يتوقف على وجود ما فيه وله مصداق ايضا وهو نفس وجود الصفة وكثيرا ما
يطلق الاتصاف الانضمامي عليه فلا يصح تقدم وجود حاشية الصفة عليه والا يلزم تقدم الشيء على نفسه بل انما يستدعي تقدم الموصوف
لا غير وانت لا يذهب عليك ان الاتصاف الانضمامي كون الموصوف في ظرف بحيث يوجد الصفة فيه وهو الوجود
الرابطي للصفة منتسبا الى الموصوف كما قد مرت الاشارة اليه من ان هذا الوجود الرابطي ان اعتبر وصفا للصفة يسمى بالوجود
وان اعتبر وصفا للموصوف يسمى بالاتصاف ومن الضروري ان وجود الشيء مقيدا بكونه لشيء اخر او في شيء اخر غير وجوده في نفسه
من دون اعتبار هذا التقييد وايضا ان الوجود المعتبر فيه الاعتبار متأخر عن الموجود في نفسه ضرورة الاتصاف والعوارض
والوجود الرابطي باي اعتبار هو في شيء واحد وهو الآن وجوده في الذهن لكن نفسه في الخارج بمعنى ان الصفة موجودة في
الخارج ومنسبة فيه الى الموصوف وان لم يكن وجود هذا الوجود والانتساب في الخارج ويحتمل ان كون نفس الشيء في الخارج دون
ان يكون وجوده فيه باطل ضرورة فهذا اوس بعيد لا يلتفت اليه او فيه خلط من معنى كون نفسه في الخارج وعن معنى كون وجوده
فيه فان الاول عبارة عن كون الشيء في الخارج بحيث يصح منه انتزاعه فالذي يصح انتزاعه نفسه فيه والثاني عبارة عن كون
الشيء فيه بحيث يصح انتزاع الوجود فالوجود الرابطي والاتصاف الموجود نفسه في الخارج وليس موجودا في الخارج فافهم ولا تزل
مثل ازل صاحب الافق المبين وزعم ان الاتصاف الانتزاعي لا يكون في الخارج وانما يكون بحسب الخارج فان اراد من كونه بحسب الخارج
ما ذكرنا فلا منازعة الا في اللفظ والاظهر حتى ينظر صدق ام هو من الكاذبين فافهم قوله وخصوص الاتصاف الانتزاعي الخ
ونحن على ثقة منك انك قد دريت مما حققنا سابقا ان الموصوف في الاتصاف الانتزاعي يجب وجوده على سبيل الاستلزام

الاستلزام في ظرف الاتصاف واما التوقف فلم يظهر وجهه من قبل وسيحقق الحق فيه انشاء الله تعالى واما وجود الصفة بنفسها فغير واجب بل ممتنع والا لم يبق الاتصاف انتزاعيا بل ينقلب انضماميا واما وجودها بوجود منشأها فضروري في الاتصاف ظرف وجود الموصوف في ظرف الاتصاف الانتزاعي بنفسه فغير واجب ايضا بل قد يكون بوجود المنشأ كما في اجزاء الجسم فانها يتصف في الخارج بصفات مع عدم كونها موجودة بانفسها فالذي يجب للاتصاف الانتزاعي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف اعم من الوجود بنفسه او بمنشأه ووجود الصفة في ظرف الاتصاف بمنشأه واما ما زعم المحشي تقليدا للمحقق الدواني من ان وجود الصفة في ظرف ما لازم فغير ظاهر لان الوجود في ظرف غير ظرف الاتصاف لغو في الاتصاف كما قرر

قوله فاتصاف الوجود بكونه انتزاعيا الخ اشارة الى الجواب عن الدليل وهذا بعينه ما قال الشيخ المحقق قدس سره بقوله بل الصواب ان يقال الخ وقد عرفت ان الجواب بهذا الوجه غير متجه لان الكلام في الوجود الحقيقي الذي لا يمكن ان يكون وصفا انتزاعيا **قوله** واما في مرتبة الحمل لمطلق ثبوت الشيء الخ لا يظهر ما ذا اراد ان الحمل الذهني اي النسبة التي اعتبرها الذهن متأخر عن وجود الموصوف فرع له لا يصح في العلم الفعلي خارج عن محل النزاع فان النزاع انما هو في ان صدق الحمل اي تحقق مصداقه هل هو فرع لثبوت المثبت له ام لا وان اراد ان صدقه فرع لثبوت الموصوف ام لا فهذا بعينه ما هو مدعى المستدل دليل مقصوده ان الحمل حكاية عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول والمحمول انما هو المشتق فالاتحاد الذي بين الموضوع والمشتق المحمول محكي عنه للحمل فيصدق الحمل ويتحقق هذا الاتحاد في نفس الامر خارجا او ذهنا ويكذب بعدم تحققه ومنشأ هذا الاتحاد قيام مبدأه انضماما او انتزاعا وهذا الاتحاد فرع لوجود الموصوف وكذا اتحاد الماهية بمفهوم الموجود فرع لوجودها ولا استحالة فيه فان المشتق بمبدأه هذا غاية التوجيه ومبناه على ان الحمل في المبادي انما المحمول المشتق وبعيد موضع تأمل فتأمل فيه قال صاحب الافق المبين مطلق ثبوت الشيء للشيء بما هو طبيعة ثبوت الشيء للشيء على الاطلاق فرع تقرر ذات المثبت له ومستلزم لثبوته واما بالنظر الى خصوص الحاشيتين فربما يكون الفاعل هو الشيء كما اي على الفرعية بالقياس الى تقرر المثبت له والاستلزام بالقياس الى ثبوته كما في ثبوت الوجود للماهية فقد استبان ان ظرف عروض الوجود وظرف الخلط والثبوت هو بعينه وانما ذلك على الاستلزام بالنظر الى الثبوت فان الثبوت في ذلك الظرف لا يتقدم على نفسه ولكن يتأخر عن تقرر الماهية وكذلك القول في لوازم الماهية فانه على الحق من استنادها الى نفس الماهية فثبوتها للماهية مترتب على فعلية الماهية ومستلزم لثبوتها فلا يتوقف عليه فان الوجود اولا بالحق الماهية وتنتزع منها لكن ليس ذلك بحسب التشديد بثبوت اللازم للماهية بل كانت الماهية المتقررة

في نفسها بحيث الكان باولى بان تتبعها وتتفرع منها الموجودية وانما استدعاء ثبوت اللوازم ان يكون متقدما بالوجود او مسبوقا
بفعليتها لا غير واستدعاء طبيعة الملزوم ان يكون ملحوظا بالوجود في مرتبة اقتضائها لذلك اللازم ولذلك امتنع ان يكون
الوجود من لوازم الماهية وربما يكون على الفرعية والترتب بالنظر الى تقرر المثبت له وثبوته بكليهما كما في العوارض اللاحقة
غير الوجود وغير اللوازم اي حيث يرجع الثبوت الى لحوق شيء خارج عن قوام الماهية غير منتزع عن نفسها وغير مستند اليها فان
ثبوتها للموضوع مسبوق بفعلية ماهية الموضوع ووجوده جميعا وقد يكون بحسب خصوصية الحاشيتين على مجرد الاستلزام دون الفرعية
بالقياس الى تقرر المثبت له والى ثبوته جميعا والكان من حيث انه مطلق ثبوت شيء لشيء على الفرعية بالنسبة الى التقرر
فقط كما في ثبوت الذاتيات لذواتها واما من لم يؤمن بالجعل البسيط فجدير بان يمنع الفرعية ويقنع بالاستلزام مطلقا
انتهى وفي كلامه اختلال من وجوه منها انه حكم ان ثبوت الموجود فرع لفعلية المثبت له وقد سلم هو نفسه فيما قيل ان
الوجود نفس صيرورة الشيء لا امر يصير به صائرا فاثبات الموجودية حاكية عن نفس تقرر الماهية في الواقع فثبوت الموجودية
كيف يكون فرعا للتقرر فان فرعية ثبوت محمول ليس الا باعتبار فرعية المصداق ومعنى قولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت
الموصوف او فرع تقرره ليس الا صدق هذا الثبوت وتحقق مصداقه في عالم الواقع فرع ثبوت الموصوف او تقرره في عالم الواقع
ومنها انه حكم بان ثبوت لوازم الماهية فرع تقرر الماهية دون وجودها مع انه اعترف ان الوجود اول المنتزعات بعد تقرر الماهية
وهل هذا الا تناقض فانه من البين ان ليس اولوية الوجود وتقدمه بالزمان ولا بالدهر فانه من البين ان الملزوم لا يتخلف
عن اللازم لا في الزمان ولا في الدهر فلو كان لوجود الماهية اولية وتقدم فانما يكون بالذات والتقدم بالذات اما علي او
وعلى التقديرين لزم الفرعية للوجود مطلقا واما قوله لكن ليس ذلك بحسب الاستدعاء ثبوت اللازم الخ فتحكم محض وتوجيه
لان فرعية شيء لشيء انما يكون بحسب استدعاء الفرع اياه واقتضائه لا بقابل الفرعية والتوقف انما يوجب للفرع نقصا في جوهر
ذاته لا يصلح للوجود الا بعد تحقق الموقوف عليه المتفرع عليه ومنها انه قد تقدم الوجود على سائر ما يلحق يكون ما يلحق ثبوته
موقوفا ومتفرعا على الوجود قطعا وايضا فقد اعترف باستدعاء طبيعة الملزوم كونها ملحوظة بالوجود في مرتبة اقتضائها اللازم
وما يكون في مرتبة الاقتضاء يكون متفرعا عليه ومنها انه قد حكم بان الفرعية قد يتخلف بحسب خصوص الحاشيتين وهل هذا
الا قول بان يكون المطلق معلولا لشيء ومتوقفا عليه ولا يكون الخصوص متوقفا عليه ومعلولا له وهو كما ترى محال
بالذات وكيف يجوز فطرة سليمة وقريحة غير قريحة ان المطلق مما يمتنع وجوده الا بعد وجود شيء لوجد الخصوص من دون

من دون انكار عليه وهذا الكلام عند المتدرب فكيف عند الراسخين فالصير هذا القائل ان يفتضح في كلامه عند اولي الالباب المتمرين حلقة عين اللباب فيتفوه بكلام يشبه كلام اهل الجنة لا يتكلم بالفاظ يكون الحجة عند ذوي الفطنة وما اعترض بان مقتضى المطلق لا يتخلف عن الخاص فان مقتضى المطلق لازم من لوازمه فلا يتخلف عن الخاص فيه مخلص بان مقتضى المطلق على نحوين قد يكون بالاقتضاء التام وقد يكون الاقتضاء بعد رفع المانع والنوع الثاني يجوز تخلفه في البعض لبعض الخصوصيات لاجل خصوصية مانعة ومنها انما لما جاز عنده فرعية مطلق الثبوت للتقرر مع التخلف في بعض الافراد لاجل اباء خصوص الى شيئين فليجز مثل هذه الفرعية بالنظر الى الوجود فيكون مطلق ثبوت شيء لشيء فرع وجود المثبت له الا انه قد يتخلف في بعض المواد لاباء خصوص الخاصين واي فرق بين الفرعيتين الا تحكم من حكاية وهو من هوساته وقوله اما من لم يؤمن بالحمل البسيط الخ فمعصوم من الفقاقع لا يطرد وجه عند المحصلين لانه لا يشبع شيء من تفوه بامثال هذه الالفاظ الموقف ثم الذي لا يكاد يتجاوز عنه التحقيق ان مطلق الثبوت وحقيقة الربط الايجابي لا يستدعي وجود الموضوع على وجه التوقف اصلا فانه لا يستقيم في حمل الذاتيات والحمل الاولي واما خصوص الربط الايجابي الحاكي من امر زائد على تقرر الموضوع عارض له انضماما او انتزاعا فيتوقف على تقرر الموضوع ومتفرع عليه وان شئت قلت متفرع على موجودية الموضوع فانا قد حققنا سابقا ان الموجودية حاكية عن التقرر وليس هناك امر آخر يكون التقرر. وذلك لانه لا يجوز فطرة سليمة ان ينضم شيء الى الشيء من دون افتقار الى تقرر المنضم اليه بل المنضم اليه يتقرر اولا ثم ينضم اليه الصفة وكذا لا يجوز ان يصح الشيء انتزاع امر عنه ولم يكن متقررا بنفسه بل في الانتزاعي المتوقف والفرعية اظهر واما ثبوت الموجودية فقد قررنا سابقا ان مصداقه نفس تقرر الماهية فلا فرعية هناك ان قصد باثبات الموجودية الحكاية عن الانضمام الانتزاعي فثبوتها فرع للتقرر وليس هذا الحمل البسيط كما ان انتزاع الشيئية وسائر المفهومات المنتزعة منه فرع التقرر فثبت وافهم

قوله فانقلب بثبوت المحمول للموضوع اي حاصل الايراد ان ليس الوجود ثبوت حتى يتوقف على وجود الموضوع فان هذا مفاد الهلية المركبة واما الهلية البسيطة فلا ثبوت فيه اصلا الا الوجود وليس له وجود رابطي وانما يضطر اليه في الحكاية ضرورة عقدية فلا يستدعي ثبوت المثبت له وايد هذا بكلام الشيخ الذي قدم تفصيله **قوله** قلنا لا يلزم من ان لا يكون وجوده في نفسه اي حاصله ان الوجود وان لم يكن له وجود للموضوع وان لم يكن له وجود في نفسه الظاهر ان المراد من الوجود في نفسه الوجود الخارجي بنفسه لا بمنشأ انتزاعه وان فلا معنى لدعوى كون وجوده للغير مع عدم وجوده بنفسه ثم ادعى في قيام الوجود بالموضوع

وكون موجوده له اولا الضرورة ثانياً استدل بان القضية مشتملة على نسبة حاكية النسبة بالاتفاق تقدما المتأخرين والكلام معهم
خلاف في اثبات النسبة التقييدية سواها وانكارها ومن كان في الحكاية نسبة فلا بد في المحكي عنه ايضاً من قيام البعض عنه الحكاية
وقال في الحاشية الحاصل ان الحكاية متحدة مع المحكي عنه واذا كان في الحكاية امر ليس في المحكي عنه لم يكن الاتحاد بينهما انتهى ويظهر
هذا الكلام ان الحكاية والمحكي عنه متحدان بالذات وان في المحكي عنه ايضاً نسبة ونظر القوم اثبات الوجود الرابطي في مصداق الهلية
البسيطة ونظر القوم ان الهلية البسيطة حكاية من قيام الوجود بالماهية وهذا كلام مخالف لما في حاشية الشرح الجلال التهذيب وما مر
في حاشية الحاشية فيما سبق وقال في الحاشية المتعلقة بالشرح الجلال التهذيب بعد ما حقق مصداق القضية وبالجملة الحكاية
هي نفس مفهوم القضية والمحكي عنه هو مصداقها والنسبة انما هي في الحكاية دون المحكي عنه والتغاير بينهما بالذات الا باعتبار
وما اشتهر ان الصدق مطابقة النسبة الخارجية والكذب عدمها كلام مأول بان المراد بالنسبة منشأ انتزاعها قال فيها
ايضاً وتحقيق المقام ان المحمول الذي هو الوجود وجوده هو وجود الموضوع والمحمول الذي هو غير الوجود وجوده هو وجوده
للموضوع فالهلية البسيطة بحسب المحكي عنه ونفس الامر لا تحتاج الى الوجود الرابطي وبحسب الحكاية والعقد الذهني تحتاج اليه بخلاف
الهلية المركبة فانها بحسب كلا الاعتبارين تحتاج اليه ثم ان هذا الكلام الشيخ المنقول هنا فانظر الى التدافع الواقع بين كلاميه
فالظاهر ان ما قال هنا ليس تحقيقاً منه وما قال ثمة هو التحقيق وقد مر منا كلام مفصل في ذلك والان نعود والموجود
كما مر منا عليه سابقاً والمحكي عنه في القضية مطلقاً كما علمت سابقاً كون ونقول تحقيقاً اجمالياً هو ان مصداق الهلية البسيطة
نفس تقرر الموضوع فليس هناك وصف قائم المحكي عنه بخلاف الهليات المركبة وليس الموجود الذي به الموجودية قياما
بالماهية الموجودة كما مر منا عليه سابقاً والمحكي عنه في القضية مطلقاً كما علمت سابقاً كون الموضوع بحسب نفس الامر اي من دون
اعتبار المعتبر بحيث يصح انتزاع النسبة عنه بحيث يحكي عنه عن حالة الواقع وهذا قد يكون نفس تقرر الموضوع وقد يكون
تقرره بحيث يصح انتزاع الصفة عنه او بحيث ينضم اليه الصفة والمستدعي لتقرر الموضوع على سبيل التوقف ما يكون حكاية
عن التقرر مع وصف زائد ولا يظن ان ليس للموجودية المصدرية قياما بالماهية اصلا كما زعم الصدر المعاصر للمحقق الدواني
رحمه الله لان هذا مكابرة لا يلتفت اليها بل لها قيام بالماهية لكن ليس موجودة منها باعتبارها كيف هو منتزع عنها
بعد تقررها مترتب الاثار اذ المراد الحكاية من قيام هذا المفهوم المصدري الانتزاعي فهي مثل الحكاية عن قيام سائر صفات
الماهيات كالشيئية ونحوها داخلة في الهليات المركبة ولا بد لها من وجود رابطي وهذا هو الحق الصراح الذي لا يتصور ثان

ایتان الباطل من بین یدیه ومن خلفه ویحق الحق ثم ان البرهان المذکور سابقا دال علیه لکن من لم یجعل الله تعالی له نورا فما له من نور قوله
فلا یلزم التسلسل الخ لا بل ههنا شق ثالث هو لزوم التسلسل فی الصور الذهنیة فانه لما کان اتصاف الماهیة بالوجود فی الذهن قائلا به
لابد من وجودها فیه وقیام به تصورها حاصلة فی الذهن فتلک الصورة موجودة فی الذهن وظرف اتصافها ذهن آخر کما هو
المفروض فلابد من حصول صورتها فی ذلک الذهن فالصورة الاولی بحسب اتصافها بالوجود متوقفة علی الصورة الثانیة وهکذا
فیلزم التسلسل فی الصور المجتمعة المترتبة ویلزم الترتیب فی الاذهان بالعرض بحسب تلک الصور الغائیة وهذا القدر کاف الاخر ان البراهین
ایضا ثم قد یعترض بانه لا یصح اتصاف الماهیة بالوجود فی الذهن من الاذهان لان الوجود الذهنی للشیء یتوقف اتصاف شیء بالوجود
والا لزم من انتفاء الاذهان انتفاء الموجودات واجیب بان الجائز ان یکون بین الاذهان والموجودات علاقة توجب
عدمها عدمها بل هو الحق عند الفلاسفة لان من الاذهان العقول وهی علل للعالم فیوجب عدمها عدم العالم وانت
لا یذهب علیک ان هذا المجیب لم یات بشیء فان للسائل ان یقول لو کان الاتصاف بالوجود فی الذهن لزم انتفاء
الواجب العیاذ بالله بانتفاء الاذهان وقد اجاب البعض بوجه آخر هو ان موجودیة الموجودات لیست باتصافها
بالوجود وانما الموجودیة باستنادها وانتسابها الی الجاعل القیوم فلا باس بان یکون الاتصاف بالوجود فی الاذهان من دون
توقف موجودیة الموجودات علی الاذهان وانت لا یذهب علیک ان هذا لا یتاتی ههنا فیما نحن فیه فان الکلام ههنا فی
الوجود الذی به الموجودیة وفی الاتصاف بالوجود الذی هو مصداق الهلیات البسیطة وفیما ذکره هذا المجیب تسلیم بان الموجودیة
بنفس تقرر الماهیة وهو من العجزة بحیث مطلوب الشیخ الامام الاشعری قدس سره فافهم قوله وانت تعلم ان الحاصل فی
الخارج الخ هذا کلام متین لکنه ان تم ینهدم القصر بالمرة الذی علیه المحشی من ان الوجود من المعقولات الثانیة وان ظرف عروضه
الذهن لانه لما کان الموجود فی الذهن مغایرا لما فی الخارج لا یکون ظرف عروضه له الذهن فلابد ان یکون ظرف
عروضه الخارج والا لا یبقی العروض فی نفس الامر قوله ولا یخفی انه قلیل الجدوی الخ قال فی الحاشیة الظاهر ان المعترض
القائل بتغایر ظرف الوجود والاتصاف خلط بین المطابق بالفتح والمطابق بالکسر والحاصل ان ظرف الوجود وظرف
الاتصاف واحد کیف الشیء الحاصل فی ظرف لا یمکن ان یحصل له وجود حاصل فی ظرف آخر وهذا ضروری ومن قال بتغایر
الظرف فقد اشتبه علیه المطابق بالفتح بالمطابق بالکسر فان ظرف الثانی یجوز ان یکون مغایرا لظرف الوجود دون
الاول وهذا ظاهر فان المطابق بالفتح هو مصداق القضیة وقد عرفت ان المصداق تقرر الموضوع بنفسه او تقرره مع

حققه والكلام ههنا في المطابق بالفتح ثم ان هذا الكلام لا ينكر متانته لكنه غافل عن بيان ما سلكه المحشي من ان ظرف عروض
الوجود الذهني وقد جوز هناك ان يكون ظرف الوجود الخارجي ظرف عروضه واتصافه الذهن واذا جاز ذلك فليجز ان
يكون ظرف الوجود الذهني ظرف عروضه واتصافه ذهن آخر فتدبر فيه واعلم انه ان جعل نحو الشيء مختلفا في بعضها لم
انه ان جعل في بعضها فما نقلت انه ان جعل وحاصله انه اذا كان ظرف الاتصاف بالوجود الملاحظة فثبوت الوجود
للمثبت انما هو في الملاحظة فوجود المثبت له المتوقف عليه هذا الثبوت هو الملاحظة لان ثبوت الشيء للشيء في الملاحظة
انما يستدعي ثبوت المثبت له فيها وثبوت الشيء في الملاحظة عبارة عن ملاحظته فغايته ما لزم ملاحظة المثبت له قبل هذا
الثبوت ولا ضير وفيه تسهيل الامر قال في الحاشية الفاضل مولانا كمال الدين حسين عن المحقق الدواني وهذا المنقول
مذكور في الحواشي القديمة الا انه لم يذكر فيها سهولة الامر وهو من تفريعات المحشي ثم انت لا يذهب عليك ان الحاصل
في الذهن من الشيء المتشخص بالتشخص الذهني المكتنف بالعوارض الذهنية لا يكون مبدأ الانكشاف معلومه الذي هو الشيء
من حيث هي اي مع قطع النظر عن التشخص الذهني وعوارضه الذهنية فيلاحظ هو نفسه وقد يجعل مرآة الملاحظة امر آخر
متحد معه فالموجود في الملاحظة وان كان عبارة عن هذا الملحوظ الموجود بوجود ظلي في ضمن هذا التشخص المكتنف الذهني
فهو موجود ذهني والاتصاف بالوجود فرع للوجود الذهني لهذا الملحوظ فاتصافه بهذا الوجود الذهني فرع لوجود ذهني
آخر ويرجع الاشكال جذعا وصعب الدوكما كان وان كان عبارة عن الموجود بوجود آخر فلا بد من بيانه فان العروة
فافهمه بان ليس للملحوظ وجود سوى هذا الوجود الذهني والوجود الخارجي ثم في الشيء المصدرة بقوله فان قلت الوجه
قوله قلت بل لا تسهيل الامر فان الكلام في المطابق بالفتح لا المطابق بالكسر ولا يظهر حاصله الا ان في الملاحظة المطابق
بالكسر ليس الا المطابق بالفتح فان لزم الفرعية فرعية الثبوت المطابق اي الحكاية لوجود المثبت له في الملاحظة
والكلام في مطابق هذا الثبوت اعني المحكي عنه بهذا الثبوت وليس ظرفه الملاحظة حتى يسهل الامر بل الصعوبة
باقية بحالها فانت لا يذهب عليك انه قد سلم ههنا ان ظرف مطابق الثبوت ليست هي الملاحظة وقد
قال في حاشية اخرى من قبل ان القائل بتغاير ظرف الوجود والاتصاف قد خلط بين المطابق والمطابق
ومن هذا يظهر ان ظرف المطابق بالفتح ليس هو الذهن فلم يبق الا الظرف الخارج او نفس الامر المعنى فهنا
خصوص الذهنية فلم يبق مطابق قولنا زيد موجود امر خارجي خصوصا او نفس الامر فلم يبق هذا القول قضية ومعه

قضية ذهنية تكون حاكية عن مطابق خارجي او نفس الامر ولم يبق الموجودات من المعقولات الثانية اللتي طرف الاتصاف
بها خصوص الذهن بما هو ذهن فانظر الى ما في الكلام من الاضطراب فافهم قوله الشارح المحقق قدس سره ان جميع هذه الموجودات
الزايدة اه هذا انما يتم لو ثبت ان ثبوت جميع الوجودات والمغاير لثبوتات الاجزاء وهو في موضع خطور وبسط
الكلام فيه موضع اخر ولين ساعدنا التوفيق لنبسط الكلام في موضعه انشاء الله تعالى قوله هذا مبني على ان العلة الخارجية
اه قيد العلة بالخارجية اي العلة اللتي يفيد وجود المعلول من دون ان يتوقف عليه قوام المعلول وتمامه لان العلل الداخلة
لا يجب ان يكون علة لجميع اجزائه وذلك لان حاجة المركب ليست الا حاجة اجزائه في الوجود وليس له حاجة اخرى لان المحتمل من
عدم المركب عدمان عدم المركب بعدم الاجزاء والعدم بعدم نفسه مع وجود الاجزاء والنحو الثاني من العدم مستحيل بنفسه
بالذات فلا يحتاج المركب في وجوده الى تحصيل هذا النحو من العدم بل انما يحتاج في ازالة النحو الاول من العدم الى المحصل وتحصيله
ليس الا موجب الاجزاء فليس له حاجة سوى حاجة الاجزاء فليس له علة سوى علة الاجزاء ثم اذا لم يكن موجد الكل موجد كل جزء لم
يكن موجد الكل لان الكل عبارة عن جميع الاجزاء فتامل واذا اصغيت الى ما تلونا عليك لا تصغي الى ما قد طرق سمعك من انه قيل
هذه المقدمة وان كانت مستعملة في مواضع غير عديدة لكنها مخدوشة بالنقض والحل اما النقض فهو ان كل كل محتاج الى
اجزائه فلو كان علة الكل علة الاجزاء لزم علية الشيء لنفسه وقد غفل هذا الناقض غفلة عظيمة وذهل عن قيده الى ربه واما
الحل فلان المجموع لوجوده احالة فمن هذه الحيثية يجوز ان يكون الكل متوقفا على الجزء ثم في استعمال هذه المقدمة نظر بان
تلك المقدمة مخصوصة بالعلة الفاعلية كما يظهر من مواضع بيانها كيف ولا ترى ان البلقة موقوفة على محل السواد وليس
البياض موقوفا عليه وكذا هي موقوفة على محل البياض وليس السواد موقوفا عليه قوله لامتناع ان يكون معدوما وذلك لان
الوجود الحقيقي لو كان متصفا بنقيضه اي بالعدم لكان امرا اعتباريا وكان له منشاء الانتزاع وكان هذا المنشاء هو
الوجود او المنتهي اليه كذا في الحاشية وقد بينا الكلام في اثباته بما لا مزيد عليه قوله ان التناقض بالذات اه فيه ان حقيقة
التناقض كون مفهومين بحيث يلزم من صدق كل في نفس الامر على موضوع كذب الاخر فيها او عليه وبالعكس وهذا المعنى غير
مختص بالوجود والعدم الا ان يراد منهما الوجود والعدم الرابطيان وكيف التناقض بالقضايا تم على التنزل الا ان الاسود
وان لم يكن نقيضا للسواد لكنه لازم لنقيضه قطعا فيلزم الاستحالة قوله فانقلب الوجود على راي من قال اه هذا الاشكال
انما هو على اللفظ لا على المقصود فان الوجود الحقيقي لا يتصف بالعدم بان يصدق عليه المعدوم كما قدمنا سواء كان هذا

العدم نقيضا له او لوجوده ولعل المراد من النقيض في قوله لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه اعم مما يكون نقيضا له او نقيضا لوجوده بحيث يكون رافعا له من الواقع فافهم قوله مع ان المقدر اه قد يوجد في النسخ وفيه ما فيه الا ان يقال هذا الوجه مبني على اشتراك الوجود معنى كما هو المشهور من القائلين بزيادته وتوجيه ما اشار اليه بقوله وفيه ما فيه في الحاشية المنقوشة بقوله وذلك لان الزيادة ايضا لا تستلزم الوحدة فلا يتم الدليل قوله ان طائفة من المفهومات اه يعني ان طائفة من المفهومات كما يحمل على انفسها مقايسها بحيث ينعقد قضية طبيعية او مهملة قد يكون صادقة في ضمنها الحكم ويسري الحكم الى الافراد والا فحمل المفهومات على انفسها بالحمل المتعارف في المحصورات ضروري ولا مجال لتوهم التخصيص فيها وهذا انما يكون اذا كانت عبارة تلك المفهومات قائمة بها قوله بعضها يحمل عليها نقايضها اي بحيث ينعقد قضية او مهملة مذكورة واما حمل نقايضها عليها بالحمل المتعارف في المحصورات اي الحمل الساري الى الافراد فممتنع قطعا ولعل هذا هو مراد المحقق بقوله وانما المستحيل القضية موجبة فلا اشكال في كلامه اصلا وحمل النقايض انما يكون فيها اذا لم يكن مبادئها قائمة بها وما قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني ان نقيض الشيء لا يكون محمولا على الشيء اصلا والمحمول على الجزئي مفهوم اللاجزئي دون مسماه الذي هو النقيض فمكابرة ثم تحصيل معناه

قوله لان العدم الذي هو نقيضه محمول عليه بالحمل الذاتي اه هذا على سبيل التنزل والتحقيق وما يحكم به النظر الدقيق وذكره في بحث التقابل ان العدم المضاف اليه ان كان بمعنى سلب الوجود فهو مقابل له غير محمول وان كان بمعنى السلب المطلق فهو محمول غير مقابل وبهذا اندفع الشبهة المشهورة كذا في الحاشية ويرد عليه ان العدم المطلق اي السلب المطلق اعم من ان يكون سلبا للوجود او للعدم فرفع البتة لعدم العدم والا لرجع نقيض رفعه فقد لزم صدق نقيضه عليه لكن الذي قال في بحث التقابل لا يرد عليه الايراد بهذا الوجه فانه قال هناك السلب المطلق على وجهين الاول ان يلاحظ مع الاطلاق والثاني ان يلاحظ نفس حقيقته لا من حيث الاطلاق وسلبه على الوجه الاول غير معقول لكونه سلبا لنفسه فهو على الوجه الثاني وهو محتمل صحيح ثبوته في ضمن فردين فبناء على هذا حاصل الجواب ان العدم المضاف اليه في عدم العدم ان اخذ سلب الوجود فهو غير محمول عليه وان اخذ السلب الاعم فمنع ان اخذ على الاطلاق فسلبه غير معقول وان اخذ نفسه من حيث هو سلبه ليس نقيضا له فالنقيض غير محمول لانه رفع الاشكال المذكور في الحاشية الاخيرة وانت لا يذهب عليك انه ان اراد بقوله فسلبه على الوجه الاول غير معقول ان سلبه الوجه الاول لا مفهوم له اصلا فهو ظاهر الفساد كيف وسلب السلب المأخوذ من حيث الاطلاق مفهوم متعقل البتة وان اراد ان ليس له مصداق محقق لكن لا يلزم منه ان لا يكون بينه وبين ما اضيف اليه تناقض فان استحالة مصداق مفهوم لا ينافي كونه

في كونه نقيضا للشيء اصلا فالاحرى ان يكتفى بما في اصل الحاشية من ان الصدق ح من قبيل صدق الذاتيات لكن لا اشكال
بالتدافع الذي بالفردية والنقيضية الذي تصدى لدفعه في بحث التقابل بهذا الجواب بان كما كان قوه بل نقيضه ليس محمولا
اصلا اقول هذا مبني على ان نقيض الشيء الرفع دون المرفوع فح نقيض عدم العدم رفعه وهو عدم عدم العدم لا مرفوعه الذي
هو العدم قال في الحاشية لانه على تقدير ان يكون عدم العدم نقيضا للعدم يلزم ان يكون للعدم نقيضان احدهما الوجود
والاخر عدم العدم انتهى وهذا الكلام يدل على ان العدم المرفوع بعدم العدم بمعنى سلب الوجود فمعنى عدم العدم سلب سلب
الوجود وليس الامر كذلك لان منشأ وهم صدق نقيض عدم العدم عليه انما توهم في عدم العدم الذي مرفوعه السلب المطلق الاعم
من سلب الوجود وسلب السلب اعني نفس السلب ثم القول بكون الرفع نقيضا دون المرفوع كلام ظاهري فان معنى التناقض
كما يتحقق بين الرفع والمرفوع كذلك يتحقق في العكس ولو سلم فلا شك في ان المرفوع لازم مساو لنقيض الرفع والمراد بما
هنا بما هو هذا اللازم المساوي قال في الحاشية الاخرى وهذا يندفع بان للعدم نقيضين الوجود وعدم العدم وقد تقرر
ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين وكذا يندفع الشبهة المشهورة وهي ان عدم العدم المطلق فرده ونقيضه و
بينهما تدافع اذ الفردية تقتضي الحمل والتناقض يقتضي امتناعه انتهى اعلم ان الاشكال الاول انما يرد فيما يتحقق
فيه التناقض حقيقة وهي القضايا على ما نص عليه الشارح المحقق في حواشي التجريد وقد مر الجواب واما التناقض في
المفردات فبمعنى التباعد وبهذا المعنى لا يظهر استحالة ان يكون مفهومان متساويان واقعان على غاية البعد من مفهوم
واما الاشكال الثاني فلا يمكن ان يندفع بهذا الجواب فانه لو سلم ان المرفوع ليس نقيضا للرفع لكنه لا اقل من انه
لازم مساو للنقيض فيلزم ان يكون الشيء فردا ونوعا او لازما مساويا للنقيض وهذا في قوة استحالة كون الشيء فردا
نوعا او نقيضا او ما قال في الحاشية من ان المرفوع في عدم العدم هو فيلزم ان يكون رفع الشيء فردا لمرفوعه واستحالته
في قوة استحالة فردية الشيء لنقيضه والجواب الذي اختاره في بحث التقابل قد عرفت حاله فالحق في الجواب ان
الفردية والنقيضية انما يستحيل اجتماعهما في مفهوم يكون صادقا في نفس الامر على شيء لانه يستلزم ح اجتماعهما صدقا
في ذلك الشيء الفرد واما اذا كان مفهوم بحيث يمتنع صدقه في نفس الامر على شيء ويكون من الكليات الفرضية فلا امتناع
في اجتماع الفردية والنقيضية فيه ومفهوم عدم العدم كذا لم يصدق في نفس الامر على شيء فلا بأس بكونه فردا للعدم
ونقيضا له لا سيما هذا المفهوم فانه في قوة رفع النقيضين لان العدم بمعنى السلب المطلق امر شامل للنقيضين فرفعه في قوة

رفع النقيضين لاجتماعهما او شبهة تقدير وقد اجاب صاحب الافق المبين بوجه هو الحجة عند الفتيان بل الحركة للصبيان نقيضه
تحاكيه الذي الخاصة والعامة وهو رد باسفل السافلين في نظر الكافة وقال فتقال لك انه يعمل تأمل ما اعلمنا وفي
قسطاس ان عدم العدم فرد من افراد العدم باعتبار انه طبيعة العدم مع قيد لا من حيث خصوص القيد في نحو لحاظ التعيين
والابهام فانه من حيث تلك الخصوصية بهذا الفرد بخصوصه وهو شي غير طبيعة الفرد في ذلك اللحاظ تقابل له من حيث الخصوصية
لا من جهة مطلق الفردية ولا اظن بك ان تشك فيما يحكم به فطرة العقل ما لم يكن سقيم الطباع ان التقابل انما هو بين
المتقابل وسنخ مطلق الفردية لا بينه وبين المنفصل بحو يثبته هذه الفردية على التميز من غير ان يحصل لها حظا ما سطلق سنخ الفردية غير
متميزة عنه وان كان ذلك السنخ بهذه الخصوصية متحصل التعين في الوجودات لا يذاب عليك ايها السليم الفطرة والسوي الفطنة ان
الشي عجاب ويستحق قائله ان يقول له اولو الالباب ايها المتأصل الاصول المحتذي لا ينقلب على عقبيك من الحق
فتنكث بيعة العقل على اتباع قول الصدق افكيف يجوز عدم منافاة خصوص الفرد لنقيضه او ليس من الفطريات الاوائل
عند من عصمه الله تعالى من الغباوة والغواية ان التقابل يأبى من الفردية مطلقا اوليس الفرد بنقيضين صدق على ما يصدق عليه
الفرد الذي يأبى عنه التقابل ومعنى قولهم ان سنخ الفردية مناف للتقابل ان كلما يصدق عليه مفهوم الفرد ويكون مصداقا له
لا يصح ان يكون مقابلا له لا ان سنخ الفردية مناف له وخصوصيتها غير مناف له كيف وهذا لا يصح بحال فلا يكون من مغالطتين ثم انه
ذريع بهذا الاصل الملبح الشك المشهور العقل المسمى بالجذر الاصم وهو ان قول القائل كل كلامي في هذه الساعة كاذب ساكتا
عن غيره من الكلام يلزم من صدقه كذبه ومن كذبه صدقه فلا يكون صادقا ولا كاذبا فاجاب بهذا الناكل عن الحق و
بين فال العبارات وظنه بلهو للاوهام موذية المعقول الذي الافادة والافهام وهي ان نفس هذا العقد انما يكون فرد
الموضوع من حيث انه طبيعة الكلام في هذه الساعة مع قيد بالخصوص تلك الطبيعة لا من حيث انه حل فيه خصوص هذا المحمول على هذا
الموضوع فانه مناط خصوص الفردية لا معيار سنخ الفردية على ما قد عرفت من قبل الان ايها الشيخ اظنك مستشكلا ان ما يحكم به سراية
الحكم على العنوان الى ما هو من افراده انما هو سنخ الفردية لا خصوص هذه الفردية فان خصوص كون الشي هذا الفرد بخصوصه اعتبار
فيه غير اعتبار كونه فردا او الاعتباران منفصل احدهما عن الآخر في لحاظ التعيين والابهام الذي هو بعينه ظرف الخلط والتعرية
باعتبارين وما يحكم بسراية الحكم على العنوان الى الفرد انما هو اعتبار كونه فردا منه لا اعتبار كونه هذا الفرد بخصوصه فاذن
نفس هذا العقد مع عزل النظر عن خصوص هذا المحمول يدخل في سنخ ما هو فرد هذا العنوان فانما يسري الحكم اليه من تلك الحيثية

الحيثية وهو معروض الكذب بتلك الحيثية من خصوصيته وتلك المحمول الخصوصية او خصوص المحمول انما هو بحسب خصوص الفردية وليست السراية بحسب
ذلك الاعتبار وانما استلزام الصدق للكذب وبالعكس باعتبار خصوص المحمول لا باعتبار الذي بحسب السراية انتهى وانت لا يذهب
عليك ان هذا الرجل لا يجتنب عن الاوهام الموقعة في الظلمات والاقوال الشعرية المهلكة في الحفرات افلا يتفكر في الآيات ويتعصب
للهداية الى الحق من الدلالات اما فهم ان الحكم في المحصورات والحكم في انفصال المحيطات لو لم يسر الى خصوصيات الافراد لم يتعقل
الاول الذي هو من السبع المنتجات فان الحكم في كبراه انما يسري الى الشيخ بما هو فرد الاوسط ولم يجب ولم يجز مبابه سرايته الى خصوص
افراده مما هو مندرج تحته فلم يسر الى الاصغر الذي هو خصوص فرد من افراد الاوسط من حكم الكبرى فلم يلزم النتيجة الذي قد حكم بثبوت
المحمول على هذا الموضوع وهو من اشنع الشناعات فاذن قد بان لك ان الحكم كما يسري الى الشيخ الفردية يسري الى خصوصيتها
ايضا وهذا ضروري لا يكل عنه الامرت التوجيه واذا كان الامر هذا انطماس اسوب القويم وجرى نهر السريان
على هذا المنهج المستقيم فقد لزم ان يسري الحكم بالكذب في هذا العقد الى نفسه بما انه حكم فيه بهذا المحمول على هذا الموضوع
فيرجع الاشكال جذعا ففرغ قد استحق هذا المعجب بنفسه ان يقال فيه لا ينفع كما فرغ من قبل الظالمون ولا ينكل من الحق بكلكل
سالف الزمان الناكلون ولا تحسبن الذين يفرحون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من اللوم واذ قد جرى
بنا الكلام الى ذكر هذا الشك فحري بنا ان نذكر حله القويم المقبول عند الطبع السليم هو ما افاده الخايض في بحر التدقيق
الغايص على لئالي التحقيق الدواني الذي لم يظفر على مثل تحقيقاته احد من فرسان الفلسفة وقد نال بالفتح المعلى في تفكيك
عقود الشبهات المعضلة وهو ان هذا الكلام ليس خبرا حتى يكون صادقا او كاذبا وتحقيقه ان الخبر لا بد فيه من حكاية عن
امر يكون متحققا دون تحقق الخبر ويكون هو في حد ذاته بحيث ينتزع منه النسبة العقدية ويكون مرآة وحكاية عنه وهذا مفقود
في هذا القول فانه ليس هناك امر سوى هذا القول فليس هناك امر موجود بدون هذا القول يصح منه انتزاع الكذب سلبا او
ثبوتا ولا يصلح نفس هذا القول بهذا الوجود ان يكون محكيا عنه اذ الحكاية من نفسها امر معقول مع فرد موضوع هذا القول
اما لسبق مغاير لهذا القول ولو بالاعتبار وموجود دون وجوده فيقال الحكاية عنه صحيح ويكون ذلك القول كاذبا او صادقا
او ليس كاذبا فيكذب هذا القول فيتم الاشكال واما نفس فلا حكاية فلا خبر فلا صدق ولا كذب وهذا بخلاف قولنا كل
قضية تحتمل الصدق والكذب فان هذه القضية داخلة فيه لان لها وجودا سوى وجود هذه القضية حين الحكاية اذا في وعين
هذا التحليل اولي وبهذا فقد تحقق محكي عنه وصح الحكاية واما نفس هذا القول في وجوده فيه الحكاية فليس واخلاقه البتة فهو قصد

الحكاية عنه في هذه القضية لم يصح النسبة واذ قد دريت ما تلونا عليك علمت اندفاع الشبهة بمقاديرها من اخذ القول في صورة الشبهة
كقول القائل كلامي هذا كاذب مع لا شيء اليه جواب صاحب الافق المبين وان سلم صحته وفي صورة التكملة واخذ القولين في
صورة التكملتين مثل ان يقال في الخميس كل كلامي يوم الجمعة صادق وفي الجمعة كل في يوم الخميس كاذب فيلزم من كذب كل صدقه
وبالعكس واعترض عليه الخوانساري بوجوه منها ان احتمال الخبر الصدق والكذب ليس مرجعه الا ان المخبر حكم فيه بثبوت شيء لشيء
فان كان المحكوم بالثبوت ثابتا في نفس الامر كان الخبر صادقا والا كان كاذبا وههنا قد اشير بكلامي الى هذا الخبر وحكم عليه بثبوت
الكذب فان كان الكذب ثابتا كان الخبر صادقا والا كان كاذبا فلا معنى لنفي الخبرية ونفي الصدق والكذب عنه ومنها ان مرجع
الصدق والكذب الى امكان اجتماع النسبة بالمعلوم بحسب تحقيقها الذهني مع تحقق تلك النسبة وعدمها وهذا متحقق فيما نحن فيه اذ ليس
معنى تحقق النسبة وعدمها الا ان يكون الموضوع الذي اخبر عنه متصفا بالمحمول او لا يكون وظاهر ان المخبر عنه الذي هو نفسه يتصف بالكذب
او ليس متصفا به ومنها ان ارتفاع النقيض لكل قضية يحتمل الصدق والكذب كما ذكره المحقق بازاء الا حظها غير قابل به يحقق بين
موضوعها ومحمولها نسبة واقعية جاز فيما نحن فيه تعلق هذه القضية الصم نسبة الحكاية الى واقع كما لم نسبه فيما نحن فيه فعدم الاشتباه
الى المحكي عنه مغاير لوجود الخبرية لعدم خبرية هذا القول ايضا ومنها انه ظاهر ان المتكلم بهذا القول قصد الاخبار كما في ساير الاخبارات
فلا معنى لنفي الخبرية وانت لا يذهب عليك ان المخبر انما يحكم في الخبر بثبوت شيء لشيء متصور مغاير لهذا الثبوت وفيما نحن
فيه لو كان لهذا الخبر وجود مغاير لنفس المحكي عنه فان كذب صدق هذا الخبر وان لم يكذب كذب هذا الخبر وان لم يكن وجود مغاير
فلا يمكن الاخبار عنه ولا يجدي قوله قد اشير بكلامي الى هذا الخبر وحكم بثبوت الكذب لانه لم يحكم على وجه الاخبار عنه لفقد لازمه
الذي ذكرنا فاندفع الاول ومعنى تحقق النسبة في الخبر ان يوجد مصداق هو ان موضوعه المغاير لهذه الحكاية بحيث يصح
انتزاع المحمول على وجه الحكاية وتنبا فرد من موضوعه نفس المعدوم فاندفع الثاني واما اندفاع النقض فبان الخبر المذكور داخل
في المصداق باعتبار وجوده بوجود مغاير اما في ذهن المخبر او في ذهن غيره وان قصد الحكاية عن هذا الخبر الموجود ولم يصح قطعا
واما فيما نحن فيه فليس له مصداق موجود مغاير للخبر بحيث يتعين المصداقية وينتهي الى مصداق لم يكن حكاية فاندفع الثالث
والمهور قصد المخبر للاخبار ممنوع بل نفقد شرط الاخبار والحاصل ان الذي يلزم للحكاية وجود مخبر عنه مع قطع النظر عن
وجود حتى يصح المطابقة وعدم المطابقة ولا يصح الحكاية عن شيء على سبيل الدور او التسلسل فان الوصفين متضايفان فيا يمكن ان
فلا يوصفان لشيء واحد بالقياس الى شيء واحد ولا بد من الانتهاء الى المحكي عنه لا يعرض له وصف الحكاية وفيما نحن فيه المخبر عنه

الجزء بهذا الشرط منتقض فلا يصح الحكاية اصلا فلا يصح الجزئية بحال ثم اجاب المؤلف الرازي من عند نفسه وقال والصواب في جواب
هذا الجذر ان الكل ليس بصادق ولا كاذب فان الجزء الذي ينتهي الى المحكي عنه مغايره ويكون حكاية عن شيء يجب فيه الصدق او الكذب
وما فوقه لم ينته الى المحكي عنه كذلك بل انما تسلسل سلسلة الحكايات او يدور فلا يكون صادقا ولا كاذبا اذ الصدق والكذب انما يكون
من جهة المطابقة واللامطابقة لا يتصور بدون الانتهاء الى المحكي عنه كذلك ثم لما كان الايراد ان الاولان غير ساقطين قرر الكلام
بوجه آخر بحيث ان الكلمات المسلسلة بان يكون الاول حكاية عن الثاني والثاني عن الثالث وهكذا او الدائرة بان يكون الاول
حكاية عن الثاني والثاني عن الاول بوسط اعتبارات احدها انه مبدأ السلسلة داخل فيه وبهذا الاعتبار لا صادق ولا كاذب
وثانيها ان يغير السلسلة من السلسلة من الثاني ويكون الاول خارجا عن السلسلة وبهذا الاعتبار يكون كاذبا لانه حكاية عن شيء ليس
صادقا او كاذبا وثالثها ان تعتبر السلسلة من الذي بعد الثاني فيكون الاول صادقا لانه حكاية عن موضوع متصف بالكذب و
الثاني كاذب لانه حكاية عن مبدأ السلسلة التي ليست صادقة ولا كاذبة باثبات الكذب له والحاصل ان الداخل في
السلسلة لا صادق ولا كاذب والخارج منها القريب الى المبدأ كاذب والبعيد عنه صادق واما السلسلة الدائرة فاحد اعتباراتها
انها حكاية لا ينتهي الى المحكي عنه وبهذا الاعتبار لا صادق ولا كاذب وثانيها انها حكاية عن شيء هو حكاية لا ينتهي الى المحكي
عنه وهو بهذا الاعتبار كاذب لانه حكاية عن امر باثبات الكذب له وهو لا كاذب كما انه لا صادق وثالثها انها حكاية
عن ما هو حكاية اخرى من دون الاعتبار الى الواقع وهو بهذا الاعتبار صادق والمحكي عنه كاذب كلامه وقد بلغ في بيانها
مبلغا من الاطناب ولم تحصل بما اراد لان الكلام الذي هو مبدأ السلسلة ان كان حكاية عن الكلام الذي بعده فهذا
الكلام اما بحيث يصح انتزاع الكذب فالكلام الذي في المبدأ صادق واما بحيث لا يصح انتزاع الكذب فالكلام الذي
في المبدأ صادق واما بحيث لا يصح انتزاعه فهو كاذب وان لم يكن حكاية فلا تسلسل ولا دور ثم ما قال المحقق الدواني انه ليس
بخبر وبالجملة انكار الصدق والكذب بعد الاعتراف بالخبرية خروج عن حكم العقل فافهم . الا ان يقال ان العدم الذي
يضاف الى العدم اي هذا الاستثناء لا يصح متصلا فان ما تقدم ليس الا ان عدم العدم لا يحمل عليه نقيضه لان نقيضه الرفع
وهو غير محمول الا المرفوع وما هذا الكلام ان عدم العدم محمول على نقيضه الذي هو عدم عدم العدم فهذا لا يصح واقع فيه المصنف
لو كان اصل الكلام ان العدم نقيض الوجود وهو غير محمول على عدم العدم يتوجه اليه ان يقال المراد بالعدم الذي
اليه العدم السلب المطلق وهو ليس نقيضا للموجود وانما النقيض له سلب الوجود فالظاهر ان كلمة الا بمعنى لكن وبنا

افاده جديده بمعنى ان عدم العدم ليس نقيضه محمولا عليه لكن هو محمول على نقيضه الذي هو عدم عدم العدم ان اخذ العدم المضاف اليه
اعم من عدم العدم وعدم الوجود وعدم عدم الوجود قوله لكن بهذا الاعتبار صار اعم من نفسه نقابل ان تقول ان المضاف اليه
في عدم العدم لما كان بمعنى السلب الشامل للنقيضين يكون رفعه في قوة رفع النقيضين فلا يكون له مصداق لا نفسه و
لا غيره فلا يكون اعم من نفسه والية العدم اعم من عدم العدم فيكون عدم عدم العدم اعم من عدم العام الاخص فعلا اراد
بالعدم المضاف اليه طبيعة السلب من حيث هي اعني موضوع المطلقة فرفعه يكون بانتفاء فرد منه فلا يكون في قوة رفع النقيضين و
انعكاس النسبة انما يكون او اخذ المسلوب الشيء المطلق اعني موضوع المطلقة فرفعه يكون بانتفاء فرد منه فلا يكون في قوة رفع
النقيضين وانعكاس النسبة انما يكون او اخذ المسلوب الشيء المطلق اعني موضوع الطبيعة حتى يكون انتفاؤها بانتفاء
جميع الافراد لكن يرد عليه ان الكلام كان في عدم العدم الذي هو نقيض العدم صح لم يبق نقيضا فتدبر قوله
فكان محمولا على نفسه بالعرض وهذا ظاهر فان الشيء لا يحمل على نفسه بالحمل الشائع حملا بالذات والامكان ذاتيا لنفسه او زوالها
لكن يرد عليه ان المعاني المصدرية لا يحمل بالحمل الشائع الا على حصصها عند المحشي فكيف يحمل على نفسه بالعرض قوله فكان
من قبيل الحمل على النقيضين وهذا يقتضي ان يكون حمل عدم العدم على عدم عدم العدم حملا عرضيا وهذا غير مستقيم لان
عدم العدم مطلق بالنسبة الى عدم عدم العدم لان في الاول اضافة واحدة وفي الثاني اضافتين وحمل المطلق على المقيد
كيف يكون حملا عرضيا فهذا المفهوم ان كان محمولا على نفسه بالحمل العرضي فليس محمولا على نقيضه كذلك بل حمل النوع على ما هو نوعها
فافهم قوله فالكلي مبدءه منكر النوع هو المشهور في تفسير الكلي المنكر النوع الكلي الذي يكون محمولا على نفسه بالحمل الاولي
وبالحمل الاشتقاقي وبعضهم من كلام المحشي في المرصد الثالث ان المبدأ الذي يكون محمولا على فرده حملا شائعا مواطاة
محمولا بالاشتقاق لو تحقق فانه محال عند المحشي فهو ايضا داخل في الكلي المنكر النوع وعلى هذا حاصل الدليل ان عروض الشيء
لشيء اشتقاقا ومواطاة بالعرض يستلزم عروضه للمشتق من ذلك الشيء المعروض اشتقاقا والذي مبدءه منكر النوع
مبدءه عارض لنفسه باحد الوجهين فيكون عارضا لمشتقه الذي هو نفس الكلي اشتقاقا فيلزم حمل الكلي على نفسه بالعرض لان
عروض المبدأ يستلزم حمل المشتق صح يرد عليه النقض بالامور الثابتة للمبادي الخارجية عنها فانها محمولة على المبادي حملا بالعرض
وليست عارضة للمشتقات وهذا ظاهر جدا وان حمل كلامه على المشهور فيكون حاصله ان عروض المبدأ لنفسه اشتقاقا يستلزم
بعروضه لمشتقه اشتقاقا الى اخر الدليل وح لا يتم الدليل ايضا كما قيل لتوجه المنع الى تلك المقدمة ويستند بعروض المبدئية

المبدء للمبدء من دون عروضه لمشتقه فقد مر توه ـ وهو يستلزم ان هذا ناتم لو ثبت ان كلما يعرض للمشتق يعرض للمبدء وفيه
ايضا منع ظاهر فان الاشتقاق عارض للمشتق وليس عارضا للمبدء فتامل قوله فقد يكون وجود الوجود نفسه قال
الشيخ المقتول لعل هذا لم يمكن حمل الموجود على الموجودات بمعنى واحد بل يكون الماهيات موجودة بمعنى انها قائم بها الوجود
والوجود بمعنى انه نفس الوجود والجواب ان المراد بالموجود ما يترتب عليه الآثار ويمكن الاشارة الى هذا بمفهوم واحد لكن الكلام
في ان صدق هذا المفهوم على الموجودات بقيام شيء مصدر الآثار او ان الاشياء تترتب عليها الآثار بنفسها فاجيب المقول
ان الماهيات المغايرة للوجود تصير مترتب الآثار بقيام الوجود الذي هو منشأ ترتب الآثار والوجود موجود اي مترتب
الآثار وهذا لا يوجب اختلاف معنى الموجود في الموجودات وهذا كما ان النور كان بحيث تظهر على الابصار ويوجب ظهور
اخرى عليها وهو مفهوم واحد يصدق على الاجسام النيرة بقيام النور واما النور فهو بنفسه اي ظاهر على الابصار بنفسه ومظهر
لغيره بنفسه وقد يقال هذا المفهوم المشتق مشتق من الوجود المصدري ومفهومه واحد صادق على الموجودات كلها ومنتزع منها
كما ان الوجود المصدري معنى واحد صادق عليها ومنتزع منها لكن الكلام هنا في الوجود الحقيقي فهو معنى زائد على الماهيات
يوجب قيامه بالماهيات صدق الموجود المشتق من الوجود المصدري عليها وانتزاع هذا الوجود المصدري منها واما الوجود
الحقيقي فهو بنفسه منشأ لصدق عليه مشتق هذا المفهوم وينتزع منه هذا المفهوم فتامل فيه قوله والموجودية بنفسه يستدعي عدم الاحتياج
الى الموجودية صفة عبارة عن كون نفس ذاته مصداق الموجودية وهذا لا ينافي الاحتياج كيف ويجوز ان يكون الذات التي هي مصداق
الموجودية بالاطلاق صادرة عن غيرها ويحتاج الى مقرر فيقررها الجاعل جعلا بسيطا فيصدق الموجودية لتحقق مصداقه واذا لم يقررها
الجاعل لم يثبت بالاطلاق فلا يصدق الموجودية لعدم تحقق المصداق وتقرره فلا يكون المصداق غير كاف في المصداقية لم عنيه
الوجود انما ينافي الاحتياج بعد تقررها وهو مسلم ومثل هذا بعينه مثل الذاتيات فان مصداقها نفس الذات المتقررة فاذا
تقررت وتذوتت تحقق الصدق واذا لم تتقرر لم يتحقق الصدق ولعل هذا غلط باشتراك الاسم فان الموجودية بنفسها
قد يطلق على عدم الاحتياج الى الجاعل وقد يطلق ويراد بها كون نفس الذات مصداقا لها والقائل لم يفرق بين المعنى الاول والمحقق
المعنى الثاني ـ لانا نقول العينية تنافي الاحتياج الخ فيه ان هذا الفرق بحكم مشتمل لا وجه له كما سنفصل ان شاء الله تعالى منشأ
الانتزاع لم يرد به علة ثبوت الموجودية بل المراد ما يكون الحكاية عنه بالموجودية كما ان السواد منشأ لانتزاع الاسودية بمعنى ان
مصداق له قوله وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته قد اضطرب عبارته فبعضها يقتضي ان منشأ الانتزاع الموجودية.

ومصداقها نفس ذات الواجب تعالى شانه وبعضها يفيد ان المصداق النسبة اليه تعالى وقد ابطلنا هذا الراي كما يشير اليه من قبل وان
نسبوا اليه فنقول مصداق الصادق يكفي لصدقه فلا ينتظر الى امر آخر بعد تحقق المصداق في الصدق وهذا ضروري اولي به يفهم من
صدق شيء على شيء بمعنى وجوب مصداقه واذا انتظر في الصدق بعد تحقق المصداق لا يكون المصداق مصداقا وهذا تقرير
فنقول لو كان ذات الواجب تعالى شانه وجودا لكل موجود لما صح العدم على شيء لتحقق مصداق موجود فيها واللازم باطل جزما
لكون الممكنات منها ما هي معدومة ثم تصير موجودة وكلها جائزة العدم مع تحقق الواجب فلا بد من ان يكون مصداقه شيئا
اخر غير ذاته تعالى ولو كان مصداقه النسبة فهذا النسبة ان كان صفة الممكن الموجود انضمامية او انتزاعية فقد ابطلنا شقي
وان كان صفة للواجب فهي اما انضمامية فصفاته حقيقية غير مجعول بالاختيار فيكون صدق الموجود على الممكنات قديما لم
غير مجعول بالاختيار لما علمت ان بعد تحقق المصداق لا ينتظر الى شيء آخر واما انتزاعية فلا بد من منشا واما الذات لما
صفة منتزعة منها وقد ابطل الشقان فقد بان لك ان الوجود الحقيقي للممكن لا يكون واجبا ولا صفة من صفاته
فافهم قوله - لانه ليس قائما بالماهية اه هذا استدلال لا يغني من الحق شيئا الا اذا ابطل العينية وثبت الزيادة ويستعمل ان
دليل ابطال العينية واثبات الزيادة في ذات الله تعالى - ذلك الحقيقة على ما يحكم به النظر الدقيق اه يعني ان تلك
الحقيقة مصداق لهذا المفهوم المصدري فقط لا ان هذا المفهوم عنوان لها وصادق عليها كما يزعم الاكثرون وهذا بعبارة
ما ادعيه من ان المعنى المصدري لا يصدق على امر عيني ويخالف هذا ما سيجيء له والشارح رحمهما الله تعالى قوله لانه موجود لغيره.
اي ان اراد بالوجود بالغير ان موجوديته بتاثير الغير فيه تاثيرا بسيطا في نفس تجوهر الذات وتقرره فهذا مسلم لكن لا يلزم
منه ان يكون مصداق حمل الموجودية زائدا على حقيقته كما قد علمت وستعلم ان شاء الله تعالى وان اراد ان موجوديته بتاثير الغير
تاثيرا مولفا في صيرورة الذات موجودة فلا نسلم ان الممكن محتاج الى هذا النحو من التاثير بالذات بل انما يحتاج في تقرر
هويته وان شئت قلت في تقرر الوجود فتاثيره في هذا التقرير بعينه التاثير في صدق الموجودية كما ان التاثير في تقرر الذات
بعينه التاثير في صدق الذاتيات وان اراد ان مصداق الموجودية ليس نفسها بل بواسطة الغير فهذا اول الكلام لا بد له من
بيان وفيه مقصود الشيخ الاخر وانما ادعى به اشكالا على ما سيظهر من دليل الزيادة قوله فالواجب سبحانه وجود خاص
اي وجود حقيقي نفسه مصداق الموجودية قال في الحاشية واعلم انه وقع الخلاف بين السيد صدر الدين محمد والمخدوم جلال الدين
محمد رحمه الله في ان الواجب سبحانه تام لا يقال السيد انه هو الوجود والماهية له لان الماهية هي الحقيقة المراد من اعتبار الوجود في سبحانه

سبحانه منزه عن اطلاق الماهية واحاطة الاعتبارات وقال المحقق جلال الدين محمد ان ماهيته وحقيقته هو وجوده وانتهى الخلاف بينهما
في ان له سبحانه ام ماهية ام لا شهير لكن يستدل به من قولا لا ان الماهية الخ لم يوجد في كلامه والذي يوجد في كلامه ان ما له ماهية و
وجود خاص حقيقي بالاتفاق بينهما ولا نزاع الا في اطلاق لفظ الماهية فالصدر المذكور اعتبر فيها التعرية عن مفهوم الوجود وغيره
من الاوصاف مطلقا فيجب كونها معقولة وكلية وهي مستحيلة فيه تعالى لانه وجود خاص فقال لا ماهية له والمحقق الدواني رحمه
تعالى اعتبر فيها التعرية في اعتبار العقل من جميع الاعتبارات ولا تجوز كليتها فيجوز كونها هوية شخصية وهذه التعرية ضرورية فيه التجرد
غير مجرده فقال باطلاقها عليه فالنزاع ليس الا بحسب اللفظ وهذا بعيد جدا فان الصدر المذكور لم يرتض بما قال المحقق
الدواني واعترض عليه بانواع الايرادات وانكر كونه سبحانه وتعالى وجودا حقيقيا قائما بذاته ثم قال معنى عينية الوجود وعينيته لمفهوم الموجود
بمعنى ان ذاته تعالى هو الموجود المعرى عن الماهية فالموجودات التي سواه سماء موجود وارض موجودة وحيوان موجود وانسان
موجود واما الواجب سبحانه فموجود محض ليس شيء موجود او لو كان النزاع لفظيا لما شرك كل منهما الدليل ايراد الاخر فان هذا بعيد
عمن له ادنى ممارسة فكيف عن امثال المحقق الدواني نعم ما قال ذلك الصدر غير محصل الى الان فانه توهم ان معنى قولهم
وجود الواجب عينه ان الواجب لا ماهية له ويحكم عليه بانه موجود بل هو موجود بحت نعم ان قول المحقق رحمه الله تعالى ان ذاته
تعالى ذات بسيطة وجود بحت بمعنى ان مصداق الموجودية نفسه قول باطل حتى يلزم عليه ان يكون له سبحانه ماهية غاية الامر انها
نفس الوجود ويصح الحكم عليه بانه شيء موجود بلغ في بيانه وتكريره وتاكيده مبلغا وتوهم الاوراق وهم يرد بما ذا اراد وان اراد
نفي الحقيقة الكلية فلا ان ليس له سبحانه ماهية كلية كما يجيء في ان يعد موجودا نسخيا الى افراده فهذا بعينه ما يقول المحقق
الدواني رحمه الله تعالى فلا ورود لا يرد عليه وان اراد ليس له سبحانه ذات يحكم عليه بانه موجود كما يظهر من كلامه ولعل كلامه نص
فيه فهو اعتراف بان لا ذات له سبحانه فهو لا شيء محض تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم انه قد اعترف بانه تعالى وجود
بحت فان اراد في ذاته تعالى نفس هذا المفهوم فهو ضروري البطلان لانه مفهوم منتزع تابع الانتزاع فكيف يكون
ذاته تعالى نفس هذا المفهوم وبعد ما لزم ان يكون له سبحانه وتعالى ماهية هو نفس الوجود لان مفهوم الموجود والبديهية من
البديهيات وان اراد ان ذاته فرد من الافراد وهذا المفهوم لكنه موجود بنفسه لا يمكن ان يحمل الى الشيء غير موجود بنفسه كالماهية
الكلية ونحوها فهو ذات يصح الحكم عليه بالوجودية ويكون ذاته هو الوجود وهذا بعينه ما قال ذلك المحقق فلا وجه الرد عليه فافهم
ثم ان الدليل المنقول عنهم المذكور في المتن وغيره انما مقتضاه ان ذاته تعالى نفس الوجود ومصداق الموجودية لا ان ليس له

تعالى ذات يحكم عليه بانه موجود تعالى عما تقول الظالمون علواً كبيراً او بالحمل لا يليق بكلامه وبجهه بجوز العقل صحة كون زيد او تقول الزوالي
قوله وفي الواجب الاول والثاني زائد ان ابحاثه الكلام من المحشي ينص على ان حصة من الموجود المطلق عارضة للواجب تعالى
شانه والذي عين الذات انما هو الوجود الحقيقي ولا يلزم عليه ان يكون الباري عز وجل موجوداً بوجودين احدهما الوجود والذي هو
نفس الذات وان هذه الحصة وذلك لان مناط الموجودية هو الوجود الحقيقي الذي هو نفس ذاته تعالى واما الحصة من
الوجود فلغو في الموجودية قال الخوانساري هذا قول خلاف المعقول وحكم لا يطابق احكام العقول بل هو من الخرافات اذ لا يمكن
لان يقال مثلاً حصة من السواد قائمة بزيد لكن زيد ليس باسود بهذا القيام فلا يجدي القول بورود حق الحصة من الوجود
من القول بكون موجوديته بهذا المعنى القائم ومع يلزم كونه سبحانه موجوداً بوجودين وهو باطل بديهة وايضاً يلزم الاشكال
بان هذا المفهوم العام الذي من المعقولات الثانية زائد فلا بد له من علة وعلته لا يمكن ان يكون ذاته بل غيره فيلزم المحذور
ولم ينفع الشبهة في الجواب هذا وما ذكر لا يجدي نفعاً اجالسي اذ حاصله ان الموجود المأخوذ من المعنى العام يطلق عليه تعالى لكن
ليس موجوديته تعالى به انما الموجودية بالمأخوذ من الوجود الخاص ثم نقول الكلام في المعنى الذي به الموجودية في الواجب
والممكن المأخوذ منه المشترك العام ليس به الموجودية في الواجب والمعنى الآخر لا يوجد في الممكن وانت لا يذهب عليك ان
ليس معنى المشتق عنه الا معنى اجمالياً كما يعبر عنه بالفارسية بسياه وهست وحاصل هذا المعنى يرجع الى ما يترتب عليه الآثار
المطلوبة المختصة فمعنى الاسود ما يترتب عليه آثار السواد ومعنى القائم ما يترتب عليه آثار القيام وهكذا فمعنى الموجود ما يترتب
عليه الآثار لان الوجود عبارة عن مبدأ الآثار ثم ترتب الآثار المطلوبة بقيام المبدأ ظاهر لا ستره فيه فان آثار السواد انما
يترتب على الجسم بقيام السواد به ولهذا يتبادر من الاستعمال للمشتق الى قيام المبدأ واما انه هل يترتب الآثار التي تترتب
بقيام المبدأ على نفس الشيء فيكون مصداقاً للمشتق ويكون حاله كحال الذاتيات فيكون نفس الشيء قائماً مقام المبدأ فالفلاسفة
يدعون ان الواجب موجود بهذا الوجه الاشاعرة يدعون ان موجودية الموجودات كلها بهذا الوجه فالمبدأ حقيقة هو الذي
يكون منشأ ترتب الآثار وهو نفس الذات ثم العقل ينتزع منه مفهوم كون الشيء موجوداً ويسميه بالوجود ولكن لا دخل له
في ترتب الآثار وهذا كما ينتزع من زيد مفهوم كونه انساناً ويسميه بالانسانية لكن لا دخل له في حمل الانسان عليه وما ينتزع
من الجسم القائم به السواد مفهوم الاسودية ولا دخل له في حمل الاسود عليه بل يكفي قيام السواد وفي ترتب الآثار المطلوبة من الاسود
ثم قد ظهر ان القول بعروض حصة الوجود ومع عدم كونه مناط الموجودية لا بحث فيه ولا انحراف بل هو الذي يقبله العقل السليم

التسليم لكن من لم يجعل المبدأ زائدا فجاز من نورد واما الاشكال بان الوجود العام زائد فلا بد من علة فيها اي ان الحاجة الى
العلة انما يكون في الامر الزائد الذي لا يكون مصداقه نفس تقرر الذات واما اذا كان المصداق نفس التقرر فلا يحتاج بعد التقرر
الى العلة ولو سلم الحاجة الى العلة فالعلة نفس الذات وهي متقدمة عليه بالوجود الذي به الموجودية ولا يلزم التقدم بهذا المفهوم
الذي لا دخل له في الموجودية واما [illegible] ان الكلام في الوجود الذي به موجودية الواجب والممكن فنبني على اشتراك الوجود الذي
به الموجودية معنى فان ثبت فيبطل قول المسائل المثبتة ويبطل الحق لكن لا نسلم ان الاشتراك بين الواجب والممكن بالوجود
الذي به الموجودية وانما المشترك بينهما هو هذا المفهوم الانتزاعي فافهم ثم قال المولى السامري في تحقيق المقام الصواب ان يقال
القيام البديهي
ان معنى المشتق معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بسياه وهذا المعنى انما يصدق على شيء قام به فرد من المشتق منه او حصة فرد على
المبدأ القائم بنفسه واذا كان صدقه على شيء لعروض المبدأ يكون صدقه معللا واما اذا كان صدقه على فرد المبدأ القائم
بنفسه لا يكون صدقه معللا فمرجع معنى المشتق الى ما قام به المبدأ قياما حقيقيا او قياما مجازيا بمعنى سلب القيام بالغير و
اذا تمهد هذا فنقول الموجود ما قام به الوجود باحد القيامين فالممكنات نفس موجودة لعروض حصة من الوجود القائم بها التي
في الموجودية محتاجة الى الجاعل واما الواجب فهو فرد من الموجود القائم بنفسه فلا يحتاج في الموجودية الى عروض الوجود فهو موجود
بنفسه وليس هناك عروض حصة من الوجود حتى يلزم الموجودية بوجودين بل ليس هناك الا فرد من الموجود قائم بنفسه فهو
موجود بنفسه هذا ما مفهوم الموجود المطلق المحمول على الواجب فهو وان كان مغايرة لكن لا يحتاج الى علة لعدم مغايرة فرد مبدأه له
باعتبار الحمل لكن يلزم على هذا تخصيص القاعدة الكلية القائلة بان كل مفهوم مغاير للشيء يحتاج الشيء في حمله عليه الى علة
وقد نقل المحقق الدواني ان الواجب الذي هو وجود قائم بنفسه مقتض لحمل الوجود المطلق عليه وح فالاشكال عائد فانه
يلزم ح تقدم ذات الواجب على صدق الموجودية او تقدم وهو الصواب ان الموجود والمحمول ان اريد به ما قام به الوجود
قياما حقيقيا فليس محمولا على الواجب تعالى شأنه اذ لا قيام هناك بل ذاته فرد من الوجود قائم بنفسه وان اريد به ما قام
به الوجود قياما مجازيا فهو نفس المبدأ القائم بنفسه فحمله من قبيل حمل الشيء بنفسه فلا يحتاج الى العلة وان اريد به المعنى العام
اي ما قام به الوجود مطلق القيام حقيقيا كان او مجازيا فهو محمول في ضمن هذا المفهوم الخاص اعني ما قام به الوجود قياما
مجازيا وصدقه على الواجب معلل بذاته الذي هو الوجود القائم بنفسه ذاته بما هي موجودة حاملة بمعنى ما قام به الوجود قياما
مجازيا متقدم على محمولية العام والموجودية مرتين مرة لصدق الموجود المطلق ومرة لصدق الموجود الخاص غير مستقيل هذا لو

لان صدق العام ليس الا في ضمن صدق الخاص وليس الصدقان متغايرين في التحقق وانما الاستحالة اذا كان الصدقان
متغايرين بهذا لخص كلامه وقد بينه بطول فحل وانت تعلم ان الذي اعترف به ان معنى المشتق اي المعنى المحمول يصدق
على ما قام به المبدء وعلى فرده القايم بنفسه هو الذي ذكرنا انه ايترتب عليه الاثار بما حدة المطلوبة من قيام المبدء وهذه
الاثار قد تترتب على قيام المبدء وقد تترتب على نفس الشي حيث قام مقام المبدء وهو الذي يدعى انه فرد المبدء القايم
بنفسه ثم تذكر ويلزم على هذا تخصيص القاعدة الكلية فقيه ان ما زعم نقدا لك ان هذا لم يرد على شرمنا الا
بالتزام كون الوجود الذي هو عين الباري عز وجل فرد الموجود المطلق البديهي كما اليه ميل اكثر المحققين مثل الشيخ
المحقق كما سيظهر لك عنقريب لكن هذا لا يغني عن عروض حصة من المعنى المصدري لانه لما اعترف بان مفهوم
الموجود المشتق محمول عليه سبحانه فينتزع العقل منه مفهوم كونه موجودا وهذا الكون معنى مصدري يعبر عنه بالوجود
وبالموجودية فقد ثبت عروض حصة من الوجود فانا لم يكن به الموجودية فتم الاتفاق بيننا وبينكم وان كان
به الموجودية ايضا فقد لزم الموجودية مرتين فقد لزم عليك ما الزمت علينا وان قيل ان مقصوده نفي
عروض حصة من الحاصل بالمصدر الذي به الموجودية كما قد اشير كلامه في مبحث الجعل قلت قد علمت مرارا ان ليس هناك حاصل
بالمصدر مثل السواد القايم بالجسم وهو الذي يقول به وهذا المعنى الثالث متصف بقيام الذات مقامه وانما يقول
بعروض حصة من المعنى المصدري الذي ليس هو مناط الموجودية كما قد علمت فانهم ثم ان الفرد الذي ادعى انه عين
الباري عز وجل مخالف بالحقيقة للوجود العام وحصصه مناط الموجودية ومبدء اشتقاق الموجود الذي يحمل قيامه
المطلق الاعم من الحقيقي والمجازي انكان الوجود المطلق وحصصه فلا يكفي عنه هذا الفرد وقيامه بنفسه بالصدق الموجود
بل لا بد من عروض حصة من حصص الوجود المطلق وانكان هذا الفرد فعروض الحصة في الممكن يعود بعدم كونها مناطا للموجودية
بل لا بد من امر آخر قايم به قياما حقيقيا او مجازيا فيلزم ما زعمه فيهما وان كان في الواجب هذا الفرد وفي الممكن الحصص
فكلامه على ما صح به من قبيل كان في الوجود والذي الموجودية الواجب والممكن فافهم ثم اعلم ان المحاكمات ربي فداه ادعى ان
الممكن موجود بعروض حصة من الوجود وبنى عليه صحة الجعل المؤلف وبطلان الجعل البسيط وكلام المحقق الدواني ايضا
بظاهره يدل عليه حيث قال بعدما نقل من كلام الشيخ وبهمنيار وغيرهما فيلخص مما نقلناه وتركناه من تصريحاتهم و
تلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القايم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الخارجية

١٩٠

الوجوبية بعنوان موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مبدء مصداق والحمل في جميع صفاته هويته البسيطة
التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بمعنى ان الفاعل كيفه بحيث لولا حظه
العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وهذا اي كون الكل موجودا بالوجود
حصة من الوجود باطل فانك قد علمت ان الموجودية انما يكون باعتبار ما هو مبدء الآثار ولا شك ان حصة الوجود تابع
للانتزاع فلا يكون مبدء الآثار وايضا الوجود المصدري اثر من الآثار متاخر عن تقرره فكيف يكون مبدء الآثار فكيف يكون
مصداق الموجودية ومنشأ ملائم اذ قد مر ان لابد من مصداق ومنشأ الانتزاع والكلام فيه عائد حتى ينتهي الى امر موجود يكون
مصداق الموجودية ومنشأ للآثار نعم لا يبعد بعد التدقيق ارجاع الكل بان يكون مصدر الآثار زائدا على حقيقته كما قررنا
مشروحا وقد يتوهم ان حاصل كلام المحقق ان معنى العينية هو كونه موجودا بلا سبب الى علة ومعنى الزيادة الوجود بسبب الى الجاعل
وهذا لا يلتفت اليه لانه كلام خال عن التحصيل فان هذا المعنى ضروري من مفهومي الواجب والممكن فلا يكون قابلا للبحث والاشتراك
وايضا لا يبالي خلاف عاقل من العقلاء فلا يصلح محلا للنزاع ثم قال هذا المحقق بعد نبذ من الكلام هذا المعنى العام المشترك
فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما ان مصداق حمله
على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في
الممكنات ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته وهذا الكلام بظاهره يدل على ان الوجود في الممكن
حيثية المجعولية وهي ما فرق في المصداق فتامل وانظر الى اضطرابات وقعت في عبارات المحققين والله اعلم بمراده عباراته
قال الشيخ المحقق واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله ان هذا الاستدلال هو معتمد المشائين في اثبات هذا المطلب
ولهم حجج اخرى منها ما في التلويحات انه لو كان وجود الواجب مغايرا لماهيته فماهيته كلية يصح صدقها على افراد سوى
ما هو الموجود فتلك الافراد اما واجبة بالنظر الى الماهية فيكون موجودة وقد فرضت معدومة واما ممكنة بالنظر اليها
فيكون الموجود ايضا ممكنا واما ممتنعة بالنظر اليها فيكون الموجود ايضا ممتنعا واورد عليه بانه يجوز ان لا يكون له ماهية
كلية صادقة على الكثير وبانه يجوز ان لا يكون له افراد بالنظر الى الماهية سوى الموجود منها فلا يجري التشقيق والجواب عن الاول
بانه لو لم يكن له ماهية كلية فالتعين عين الذات فكذا الوجود وقد فرض الوجود زائدا عليه هف وعن الثاني بان كل ماهية
كلية فهي بالنظر الى نفس مفهومها قابلة للاشتراك بين الكثير الغير المتناهي فان امتنع امتناع لخارج ومنع عسى ان يكون مكابرة

لكنه او نوع التقسيل والاتصال وبعد فيهما نوع من الانفتاح اما اولا فلان قائلي الزيادة يقولون الوجود الخاص القائم به من لوازم المهية
مستند الى فكاك ومقتضياته فالمهية في فرد اخر سواء من اللازم والمهية المجردة عن اللازم ممتنع في نفس الامر باستحالة اللزوم فح
يجوز ان يكون الوجود زائدا على المهية الواجبة لازما لها فيكون الافراد الباقية الموقوفة بوجود اخر ممتنعة بالذات بالنظر الى الحقيقة الواجبة
ولا يلزم امتناع الموجود منها فان استحالة بعض انحاء الوجود لا يستلزم استحالة جميعها ولا يلزم انتفاء الكلية فان الكلي ما لا يمتنع بالنظر
الى نفس تصوره عن وقوع الشركة وان كانت ممتنعة بالنظر الى نفس الامر ويشكل هذا بعينه مثل مفهوم واجب الوجود فانه بالنظر الى
نفس مفهومه وان احتمل الشركة لكنها ممتنعة بالنظر الى نفس الامر فان قلت المهية لا تقتضي وجود نفسها ولا يمكن ان
يلزم الوجود من غير علة فان كل صفة خارجية لا بد لها من علة قلت هذا عود الى مقدمات الدليل المشهور وقد اورد ردها محيجة
بعدم تميزها في محله اما ثانيا فلانه يجوز ان يكون الافراد كلها ممكنة ولا يلزم منه امكان الطبيعة حتى يلزم خلاف المفروض لان امكان
الافراد لا يوجب امكان الطبيعة لجواز انشائه من الخصوصيات ولا وجوب الطبيعة يستلزم وجوب الفرد لاحتمال ان يكون الخصوصية
متساوية الوجود والعدم ولا وقع له الا ان يبنى على ان قائلي الزيادة قائلون بوجوب فرد منه وانحصار المهية فيه وبعد ذلك محيجة
جدلية فتامل فيه ومنها انه لو كان للواجب مهية ووجوده لكان جوهرا لصدق رسم الجوهر عليه وهو مهية من شانها ان يكون موجودة
في العين لا في الموضوع فيحتاج الى فصل فيلزم تركب الواجب ومنها انه لو كان له مهية ووجود لكان مندرجا تحت الجوهر فلا يكون
تحته افراد ممكنة بالذات لانه ح يلزم وجوب الجوهر والا لكان الواجب المندرج تحته ممكنا واذا كان الجوهر واجبا كان جميع
افراده واجبة لان ما يصح على فرد يصح على جميعها وانت لا يذهب عليك ما فيهما من الاختلال لان من يقول بالعينية كيف يسلم
هذا الرسم بل يقول حقيقة الجوهر غير معلومة وهذا رسم ممكن من شانه وجوده العيني ان لا يكون في موضوع والمراد الوجود الساوق للمهية
في الواجب انما هو لفظ المهية بدل الممكن لكنهم حصول الاحتراز عن الواجب بهذا القيد ايضا ثم كون المرسوم بهذا الرسم حقيقة
واحدة جنسا لا تحته من افراده مما لم يقم عليه دليل بل يجوز ان يكون تحت هذا الرسم حقائق مختلفة متباينة غير مشتركة
في ذاتي ويكون هذا المفهوم عرضا عاما لها وفي البيان في حاشيته انه يجوز ان يكون لوازم الانواع المندرجة تحت جنس مختلفة
فيجوز ان يكون نوع منه واجبا واخر ممكنا فتامل قوله ما ذهب اليه المشائيون الخ اشارة الى جواب بان يقال لا نسلم انه
لو كان الوجود زائدا لكان صفة قائمة لجواز ان يكون امرا انتزاعيا كما ذهب المشائيون في وجود الممكن فاجاب بان قول المشائيين
انما يصح في الممكن على تقدير كون وجود الواجب عين الذات ولا يصح في الواجب بالمباينة الوجود وهو ظاهر جدا فانه لو كان وجود

وجود الواجب اذ استغنى لاحتاج الواجب في الوجودية الى امر منفصل بل الى الممكن فان وجود الواجب لا يمكن وجوده وهذا استحق
وانت قد عرفت ان ما ذهب اليه الشارح ليس بباطل على تقدير كون وجود الواجب عينه ايضا قال الشارح المحقق قدس سره
الشريف فانقلبت كون وجود الواجب الخ قال الشيخ المقتول في التلويحات ان الوجود زائد في الاعيان فلا يحتاج الى
علة ثم استدل بالدليل الذي قدمه وجهة القوم بما ذكره الشارح المحقق من ان الوجود زائد في الذهن اي صفة ذهنية لا وجود له
في الخارج فلا يحتاج الى علة وهذا في غاية السقوط كما نبه عليه المحشي فان الكلام في الوجود الحقيقي وهو موجود وفي جواب الشارح المحقق قدس سره
تنزل ثم قد يناقش بان الوجود يجوز ان يكون من اللوازم للماهية فلا يعلل لان ثبوت اللوازم واجب ضروري وليس ان وجوده
في نفسه حتى يعلل وقد اجاب عنه المحقق الدواني ان ثبوت كل صفة ثابتة لشيء خارجة عنه لا بد ان يكون معللا اما بنفس الموصوف
او بجزءه والكل ومغايره والمراد بالصفة الخارجة الصفة التي لا يكون مصداقها نفس الذات الموصوف ... المراد بالعلة
العلة الموجدة الخ انت تعلم ان الامر الاعتباري لا وجود له في الخارج انما له ثبوت للموصوف للماهية والمراد بالصفة نفسه فاحتياجه
الى العلة انما واحتياجه بهذا الثبوت وقد اجاب الشارح المحقق بهذا النحو من الجواب فلا حاجة الى التصرف في الاعتراض قال
المصنف تتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها قابلة له وجودا وعندكم الخ قد نقض بهذا الوجه الدليل الشيخ المقتول والامام الرازي
فانه لو كان وجود الممكن زائدا عليه كان قابلا له فيكون الممكن قابلا له والقابل يجب تقدمه بالوجود على المقبول فيلزم في الممكن
على تقدير الزيادة ما الزمتم في الواجب واجاب عنه النصير الطوسي بان كلامه هذا مبني على الصورة ان للماهية ثبوتا في الخارج دون
وجود ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية وجودها الماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون
في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان
يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس
كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل
الحاصل ان الماهية انما يكون قابلا للوجود وعند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلا لصفة خارجية عنه موجودا في العقل
فقط انتهى بعبارته وشنع عليه كل من نظر في كلامه هذا بان حاصل النقض ان مقدمات الدليل جارية فيه مع تخلف المدعي عن
مقدمات الدليل لزوم تقدم الماهية بالوجود وهو باطل فالناقض يرى بطلان ثبوت المبدأ اولا ثم عري عن الوجود فكيف يكون
مبنى النقض فتحير المحصلون في تحصيل معنى كلامه فقالوا ما قالوا واكثر من ذلك ما قيل ان الناقض معتقد ان الماهية قابلة للوجود في الخارج

والقابلية الخارجية تقتضي تقدم القابل على المقبول في الخارج ولا يتصور ذلك بحسب الوجود فبقي ان يكون بحسب الثبوت فان قيل فمحض
يفرق بين الوجود والثبوت ويقول الماهية ثابتة منفكة عن الوجود ثم يعرض لها الوجود ايضا القابلية صفة ثبوتية وثبوت الشيء للشيء
فرع ثبوت المثبت له فلا بد من ثبوت الماهية الامكانية قبل الوجود ولا يكون هذا الثبوت بالوجود فلا بد ان يقول الناقض بان
الماهية ثابتة منفكة عن الوجود ثم يحل الوجود فيه وانت لا يذهب عليك ان الناقض الامام الرازي وهو لا يقول
بثبوت الماهية منفكة عن الوجود والله اعلم هو ان الناقض ذلك لما كان النقض وجها اذ قد يثبت التقدم من غير خلف والذي
يظهر لهذا العبد ان الناقض كان يزعم ان الماهية علة قابلة فنقض بالوجه بما ذكرتم من وجوب تقدم المقتضي الواجبة لكونها
علة لزم تقدم الماهية الامكانية اذ العلية مشتركة بينهما غاية ما في الباب في احدهما فاعلية وفي الاخرى قابلية فاجاب عنه
الطوسي بان معنى نقضك على زعمك ان الماهية الامكانية علة قابلة بحسب الخارج وليس الامر كذلك حتى يلزم التقدم
بالوجود الخارجي ولما كانت العلة القابلية انما يصح بالانضمام وهذا انما يتصور لو كان للماهية وجود غير وجود الوجود ويكون
الوجود حالا فيه غيرها لقوله هذا مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا اي للماهية وجودا موجودا في الخارج وان وجدها اي
عند صدورها موجودة ثم ان ذلك الوجود يحل فيها حتى يصير الاتصاف انضماميا ويكون الماهية علة قابلة ثم ههنا الاول معالا
من يطلب الى ملاحظة مغايرة الشيء من المتأخر على سبيل الرأي بمعنى لا بد من القول بتغاير الماهية والوجود والوجود
ثم القول بوجود الوجود وحلوله حتى يتميز المنضم والمنضم اليه فيصير الاتصاف اتصافا انضماميا والقابلية قابلية عليه
فمع هذا النقض بان الماهية علة قابلة فلو وجب للعلة التقدم بالوجود لوجب للماهية الامكانية لكونها علة قابلة لكن
لا نقول بالاتصاف الانضمامي والعلة القابلية فانه ليس كاتصاف الجسم بالبياض فانه لو كان كذلك لكان للماهية
وجود منفرد ولعارضه المسمى بالوجود وجود آخر كما هو شان المنضم والمنضم اليه فيحصل التغاير بينهما وليس كذلك بل
الاتصاف انتزاعي فالقابلية لو كانت لكانت بحسب الوجود الذهني فان الذهن يلاحظ الماهية من حيث هي
ولا يلاحظ الوجود ويصفه به فلو لزم التقدم لكان في الوجود الذهني ولا كذلك الفاعلية فان في الفاعلية
من اتصاف الماهية في الخارج بالوجود اي صيرورتها موجودة في الخارج فلا بد من التقدم بحسب الخارج نحو فقد اتضح
من الفرق بين الفاعلية والقابلية وسقط النقض والمقال الذي وقع فيما بينهم ومن الاحاطة بذلك سقط ما نقله
شارح التجريد وحواشيه ولا يمكن ان يقال ان فاعلية الوجود محلي بتقدير الزيادة يجوز ان يكون بحسب العقل محض

فيجب التقدم بحسبه فلا محذور لانه لو كانت الفاعلية بحسب الوجود العقلي لكان بعقل من العقول تقدم على موجدية الباري
عز وجل وهو باطل ضرورة مع ان الفاعل الامر الخارجي مطلقا لا بد له من الوجود الخارجي بحكم الفطرة ومن انكر هذا
فقد خلع الفطرة الانسانية ثم بعد هذا القيل والقال يبقى نظر ظاهر في كلام المجيب فان مبنى جوابه ان وجوده صفته
انتزاعية والاتصاف به اتصاف انتزاعي وهذا لا يكاد لا يصح فان الكلام في الوجود الحقيقي فلنا قصد ان نقول انهم
قائلون بعينية الوجود الحقيقي في الواجب وزيادته في الممكن فهذا الزائد يجب ان يكون صفة للممكن ولا يجوز كونه انتزاعيا
لا مدر له اذ يجب كونه موجودا في الخارج حتى يكون الموصوف وصفا انضماميا والموصوف علة قابلية فلزم ما الزمه
من المحذور وحينئذ لا يكاد يندفع النقض ويجب الرجوع الى ما هو الحق الصراح من عينية الوجود في الكل ... ولا يخفى ان
العلة يجب ان يكون الخ لا يخفى على المتامل ان هذا الجواب هو بعينه جواب الصدر الشيرازي رحمه الله تعالى الا انه خصا
الكلام بالعلة الفاعلية والمحشي عمم فقصد الدفع النقض عن كلامهم وفيه تامل سيظهر لك عن قريب ان شاء الله تعالى كيف
والعلية من العوارض الخ هذا ضروري جدا وما نقل عن العارف الكامل الشيخ محب الله الالهابادي قدس سره وواقفا ما
اذا قد يمين بركته ان مفيد الوجود ولا يلزم له الوجود فكلام عال ومتعال عن القبة امثالنا ولعله ذكره الزاهد في جواب محاولة
المحقق الجونفوري فانه في صدد ان محمد والجونفوري قد ترك طريقة المتكلمين مع ان هذا مخالف لتصريحات امثاله من
هؤلاء كلام العرفاء كالشيخ عبد الرحمن الجامي قدس سره وواقفا ما اذا قد فيفيق ان لا يقول عليه وبعد العلم عند علام
الغيوب ... واما التقدم المبتة الخ هذا غير واف في دفع النقض فان الكلام في الوجود الحقيقي الذي به الموجودية
للاشياء فلو كان زائدا لقام بها قياما خارجيا فيلزم المحذور بناء على ما اوحي من تقدم العلة على المعلول بديهة واما
يندفع بما اختاره من ان وجود الممكن مباين لوجود الواجب بالذات لو تم ... فانه من حيث انها اجزاء اي من حيث
انها اجزاء خارجية ... بان الواجب لذاته ليس منه وما في مرتبة ذاته الخ حاصله انه لو كان الوجود زائدا لم يكن
في مرتبة الماهية لما سمع ان العوارض كلها مسلوبة في مرتبة الماهية واذا لم يكن الوجود في مرتبة الماهية كان العدم فيها فيلزم
كونه معدوما في مرتبة الذات وهو باطل لان الواجب للوجود في كل مرتبة وهذا الكلام وان كان مشتبها عند الواحد لكنه
لا يسكت الخصم فان له ان يقول ان اراد بكونه معدوما في المرتبة مسلوب الوجود في المرتبة بان يكون الظرف قيدا للوجود
فبطلان الثاني غير مسلم كيف وليس العدم في المرتبة بهذا الوجه الا ان الوجود ليس عينا ولا جزءا وهو بعينه المدعى

فكيف يسلم من منعه وان اراد ثبوت العدم في المرتبة فلا نسلم لزومه بل ليس في المرتبة وجود ولا عدم فان كليهما ليس عينها
ولا جزءها قوله وبان مصداق الحمل الخ للخصم ان يقول بان مغايرة المصداق لا توجب الاحتياج الى الغير لجواز ان يكون
المصداق مقتضى الذات فلا يصح عدم ثبوت الوجود بالنظر الى الذات فلا يلزم الامكان اللهم الا ان يتمسك ببعض مقدمات
الدليل المذكور في المتن ويقال لو كان مصداق الوجود زائدا لاحتاج ذلك المصداق الى علة ولا يكون العلة نفس الذات
بل امرا آخر فلا يكون الواجب واجبا بل ممكنا العياذ بالله فتامل قوله يعني لو سلم ان معنى التقدم بهذه الحيثية الخ فيه اشارة
الى ان للمتقوم تقدمين تقدم بالماهية باعتبار كونه جزءا وهو ثابت مع قطع النظر عن الوجود وتقدم باعتبار كونه علة لوجود
الكل والسند باعتبار التقدم الاول واما كون التقدم بهذه الحيثية حتى يثبت حال العدم ايضا فغير ظاهر فالجواب بتسليم كون
التقدم بهذه الحيثية غير لائق فتامل قوله قد عرفت ان العلة مطلقا الخ قد عرفت ايضا ان مستفيد الوجود الحقيقي علة قابلية
الثبتة لان الوجود الحقيقي اذا ازداد قيام بالماهية وجب ان يكون وصفا منضما فالمنضم اليه علة قابلية وله من ضوابطها الى
قوله كيف واثر المعلول الخ وقد يوجه كلام المصنف الى دفع النقض المذكور بان الاعراض التي هي غير الوجود وجودها لا يحتاج
الى قوابلها التي هي محالها واما العرض الذي هو الوجود فنفس وجود قوابلها فلا يحتاج اليها بل يوجد القابل به ولكن
حمل قول الشيخ عليه في التعليقات على كمال الاشارة اليه بعيد جدا ويرد عليه ورود وانه ظاهر ان هذا تخصيص للقاعدة العقلية
البديهية هي تقدم العلة القابلية مطلقا وتقدم المنضم اليه على المنضم مطلقا كما مر من الشارح المحقق قدس سره
لا يخفى انه يمتنع خلو الماهية الخ فيه نظر ظاهر فان امتناع الخلو في نفس الامر عن احد الوجودين لا يستلزم العلم به حتى يمتنع
الجزم بالتقوم مع الغفلة عن الوجودين ثم يرد عليه التقدم على الوجود المركب ولا جزم بالتقوم مع التردد في الوجود
بجزم بالعلة مع التردد في وجود المعلول وعلته اللهم الا ان يراد التقوم التقديري بمعنى انه لو وجد كان متقوما به فتامل
قوله لا يخفى ما فيه لان عروض نقيض لنقيض غير مستحيل قوله فالاولى ان يستدل الخ هذا هو الظاهر من المتن فانه
قصد اولا ان الماهية المأخوذة مع الوجود رهان العدم ثم قال لو كان عينها او جزءها لم يكن كذلك بل يكون بديهيا حال العدم من
حيث هو هي فانظر ان مدارها على تقدير العينية والجزئية للماخوذ منها مع الوجود فتامل فتلك الحقيقة او كانت عينها
او جزءه وتقديره بهذه الملازمة بوجهين الاول ان هذه الحقيقة اذا كانت عين ماهية الممكن كان الممكن مصداق الموجودية
فلا يصح ارتفاعه واذا كان مصداق الموجودية نفس ماهية الممكن فالعدم محال عليها والا اجتمع النقيضان وانه باطل

لا يذهب عليك ان كون الذات مصداقا للموجودية لا يوجب الوجوب الا اذا امتنع بطلان ارتفاع عن عالم التقرر الموجود في مصداق
الوجود وهو غير لازم فيجوز ان يرتفع الماهية التي هي مصداق الوجود عن صقع التقرر فيكذب حمل الوجود وكما ان مصداق حمل الذاتيات
نفس الذات مع جواز بطلان الحمل عن الذاتي ببطلان الذات كذا حمل الموجودية وبالجملة لما كان الوجود نفس تقرر الذات
فالعدم بطلان الذات وان تشبث قلت العدم بطلان الوجود نفسه لا لبطلانه عن شيء فتامل   والقيد يمكن تعلق الجعل
بكون الممكن موجودا الخ هذا هو الوجه الثاني من وجهي بيان الملازمة وفيه ان اراد انه يمكن تعلق الجعل بكون الممكن موجودا
الخ هذا هو الوجه الثاني من وجهي بيان الملازمة وفيه ان اراد انه يمكن تعلق الجعل بكونه موجودا بعد تقرره في عالم الواقع
فهذا ممنوع كيف والممكن بحسب نفسه فاقد للعينية لا يصلح للمجعولية الا بجعل واحد بسيط بتقرر الماهية وان تشبث فلك تقرره
الوجود وان اراد انه يمكن تعلق الجعل بكون الممكن موجودا بالجعل مصداقه الذي هو تقرر الماهية فمسلم لكن لا ينافيه العينية
فان تخلل الجعل بمعنى التخلل بين الشيء وذاتياته غير مستحيل بل الجعل البسيط المتعلق بالشيء هو بعينه الجعل المتعلق بثبوت
الذاتيات فافهم   ثم لا يخفى ان هذا الدليل بالتقريب منه ان هذا المجيب فان الوجهين الذين اوردهما المحشي جاريه
في الاعراض ايضا فان الحقيقة الوجودية لو كانت عينا للاعراض كانت الاعراض مصداقا لحمل الوجودية فيكون حمل
الوجود عليها ضروريا وحمل العدم ممتنعا لاستحالة اجتماع النقيضين وايضا تعلق الجعل بكون الاعراض موجودة ممكن
وعلى التقدير انه يكون وجود الاعراض نفسها لا يمكن ذلك لامتناع تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته فلا فرق بين
الجواهر والاعراض فافهم   لا من وجود الاعراض الخ يعني ان وجودات الاعراض وجودات رابطية سوى بعد
على موضوعاتها فعينية هذا النحو من الوجود المحتاج لا ينافي الامكان بل يؤكده هذا وانت لا يذهب عليك ان
غاية ما لزم استحالة وجوب وجود الاعراض لكن هذا لا يضر الملازمة المبنية لوجهين نفي الاعراض يلزم الاستحالة
المضاعفة او يلزم ان يكون وجود الاعراض واجبا كما مر بيانه والطبيعة محتاجا فافهم   الكلام في ذات الممكن
الخ يعني ان الكلام في ان الوجود الحقيقي هل نفس الممكن ام لا والشك في الوجود المطلق لا ينافي عينيته اذ
قال قد تقرر الدليل بان الماهية قد تعقل عن الوجود ولو كان الوجود نفس الماهية او جزءها لم يصح التعقل عن
الوجود عند تعقل الماهية قال الشيخ المحقق قدس سره في حواشي التجريد ان هذا الوجه لو تم لدل على زيادة الوجود
الخاص ايضا واورد عليه العلامة القوشجي بان هذا انما يتم لو ثبت مقدمتان الاولى ان للوجود فردا وراء الحصص

حتى يكون هو الوجود الخاص و الثانية ان هذا الوجود معلوم بالكنه او بوجه ممتاز من جميع ما عداه لانه لو لم يكن معلوما
ثم نعلم انه غير معلوم عند تعقل الماهية فلا يعلم الانفكاك لجواز ان يكون معلوما ولا يعلم انه هو ولا يذهب عليك
انه لا حاجة الى اثبات موجودية الوجود الخاص لانه معلوم ضرورة لان الوجود الخاص كما هو الذي يكون مناطا
للموجودية ومصداقا لها من الضروريات الاوليات ان مصداق الموجودية متحقق البتة ثم اثبات فردية للوجود
المطلق وحمله عليه لا يخلو عن صعوبة لكن ليس هذا متعلق الغرض حتى يشتغل الذيل لاثباته لكن هذا ايضا مشهور
فيما بينهم فلذا لم يتعرض الشارح المحقق قدس سره بالتعرض دون تعرض استدلال بل على الشهرة فقط وهذا اظهر
ان الوجود الخاص معلوم بالرسم ايضا فقد ثبت المقدمة الثانية ثم اثبات معلوميته بالكنه صعب جدا بقي الكلام في ان بعد ثبوت
المقدمتين بهذا البسط هل تم البيان في الوجود الحقيقي ام لا قال المحقق الدواني لا يكفي المقدمة الثانية لانه على التقديرين يجوز
ان يكون معلوما ولا يعلم انه هو اما على تقدير المعلومية بالوجه المتميز فلانا اذا تصورنا الانسان بوجه الضاحك فقد علمناه بوجه
ممتاز عن جميع ما عداه فاذا تصورنا الحيوان الناطق بعد ذلك يكون الانسان معلوما لنا ولا نعلم كون الانسان المعلوم
بوجه الضاحك معلوما لنا فيحكم العقل بالانفكاك في التصور والانفكاك وكذا يكون الحال في الوجود والماهية فلم يلزم الاتحاد
بين هذا الوجه والشيء المعلوم واما على تقدير المعرفة بالكنه فلانه يجوز ان يكون كنه الشيء معلوما عند تصور شيء ولا يعلم انه
معلوم بالكنه فانا اذا تصورنا الحيوان الناطق ولا نعلم انه كنه الانسان فانا نشك في كونه معلوما بالكنه فاذا علمنا
منه انه مثلا بالكنه وعلمنا الحيوان الناطق فانا نشك في ان الانسان معلوم بالكنه عند تعقل الانسان لحيثيا بان
الحيوان الناطق المعلوم عند تعقل كنه الانسان فيجوز عندنا ان يكون وجها من وجوهه وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان
غير معلوم عند تصوره بالكنه مثلا لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو فلا يحصل لنا منه العلم بمغايرته بكنه الانسان
وان علمنا مغايرته للحيوان الناطق اذ لا نعلم انه كنهه نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لاندفع ذلك فحل ان القوشجي لم يدع
انه حين تصور الشيء بالكنه يعلم كونه متصورا بالكنه فان القوشجي قال لو لم يكن الوجود متصورا بالكنه لم يتم الاستدلال
لانه يجوز ان يكون الوجود معلوما حين معلومية الماهية ولم يعلم ان الذي هو معلوم الوجود فيحكم بان الوجود غير معلوم مع انه
معلوم فالذي لزم منه انه بعد معرفة الكنه لا احتمال لان لا يعلم انه هو هو ولا يلزم منه ان يعلم ان كنه هذا فلا يكون الكلام
بانه يجوز ان يعلم كنه شيء ولا يعلم انه كنهه موجها وتحقيق كلام المحقق انه لا شك ان الشيء يعلم اولا بالوجه ثم يعلم من حيثيته

ذاتيات اجمع لكن لا يدري ان هذه المعلومات ذاتيات له بل لا يعلم صدقها فاذا علم الذاتيات فقد علم ذلك الشي في
نفس الامر ولم يعلم ان ذلك المعلوم بالوجه هو هذا او هذا وهذا احتمال لا يشك فيه عاقل واذا تمهد هذا فنقول الوجود المعلوم بانه
مصداق الموجودية اعلم كنهه مثلا ولا يدري ان هذا الكنه لكن علم ان هذا كنه الانسان مثلا فقد علم الانسان وعلم كنهه
لكن لا يدري ان المعلوم الذي هو الانسان هو الوجود فيحكم العقل بان الوجود غير معلوم مع انه معلوم فلا يصح هذا الحكم
على المغايرة بل لا بد من ضم مقدمة اخرى كالمقدمة القائلة بان هذا كنهه وح لا مجال لتوهم ان يدرك كنه الوجود ويعتقد
الهوية ولا يدري انه هو فليس مقصود المحقق ان العلامة التفتازاني ادعى انه متى علم كنه الشي علم انه كنهه فيرد عليه انه ليس
بل مقصوده انه يجوز ان يعلم كنه الوجود عند تعقل الهوية ولم يدر ان المتعقل هو الوجود وبين ذلك بان الشي قد يعلم كنهه
ولا يدري انه كنهه فبعد معرفة الكنه لا يدري انه هو وهذا الكلام صاف لا غبار عليه وقد يقال اذا حصل الكنه مرآة لملاحظة
الوجود المعلوم اولا ثم اذا علم الهوية بالكنه ولم يعلم الوجود في تلك الحال لزم مغايرة الهوية للوجود واذ لو كان الوجود نفس
الهوية لكان الالتفات اليها بعينه الالتفات الى الوجود فالمراد من تصور الوجود بالكنه تصور الكنه التفصيلي بحيث
يكون مرآة لملاحظة وح يتم الكلام من دون ضم مقدمة اخرى ولا يذهب عليك انه فرض تصور كنه الوجود بهذا النحو ولم
يدر انه كنهه يجوز عند العقل ان يكون هذا وجها من وجوهه لاستبعاد الذاتيات بالوجهيات فبعد حصول علم الهوية بالكنه لو
ان كان علمه بهذا النحو ايضا ان حصل هذا المجهول مرآة وجعل مرآة للهوية فح لا انفكاك فلا يصح التفصيل وان حصل امر
اخر فقد حصل المغايرة بين المرآتين لكن لما لم يدر ان مرآة الوجود كنهه فيجوز ان يكون الوجه وشيئا مغايرا لهذه المرآة
ويكون هو الهوية فلم يحصل العلم بالمغايرة بين الوجود والهوية بالانفكاك بهذا الوجه بل لا بد من مقدمة قائلة ان المعلوم
كنه الوجود فقد تبين ان كلام ذلك المحقق ادق واتم فقد خرج من هذا القيل والقال انه لو ثبت معرفة الوجود بالكنه وان
هذا الكنه وان الوجود امر ثابت وان الهوية معقولة بالكنه ثم المطلوب ثم ان هذه المقدمات مما لا بد منه لو اجرى الدليل
في مغايرة الهوية للوجود والمصدري الا ان هذه المقدمات ظاهرة فيه فان الوجود المصدري معلوم بكنهه وان هذا كنهه
ومعلوم ايضا عروضه للهويات واما تصور الهويات بالكنه ففيه نوع خفاء بخلاف هذه المقدمات في الوجود الحقيقي ولهذا
قال الشارح المحقق لو لم تدل اشارة الى ان تماميتها مشكل عسير قال الاردبيلي يكفي معرفته بالوجه المميز عن جميع ما عداه
بان يقال لو كان الوجود نفس الهوية لكان اذا تعقل الهوية تعقل والثاني باطل والا لصدق على المتعقل هذا الوجه

المعقول به الوجود وح لا يحتاج البيان الى معرفة الوجود بالكنه وهذا انما يتم لو ثبت ان الوجه غير ثابت لهذا المفهوم بل يقول القائل
بالعينية ان وجهه كونه مصداق الموجودية ومبدا الاثار ثابت لكنه ايضا وجل النزاع الا فيه فافهم قال الشارح المحقق على تقدير
تسليم الوجود الذهني فيه اشارة الى منع الوجود الذهني وهذا الجواب الظاهر غير موجه لان المورد مانع ولعله اشار الى دعوى
انكار الوجود الذهني على ما هو راى المتكلمين انكارا على وجه العلم لكن لما لم يكن الدلايل تامة عنده تنزل واجاب بعد تسليم الوجود
الذهني فافهم قد بل يقول حصول الصورة في الذهن الخ انت لا يذهب عليك ان الوجود الرابطي للاعراض هو وجودها في
انفسها بالنسبة الى الموضوع فالوجود في نفسه للعرض بلا اضافة وجود رابطي فالشعور بالوجود الرابطي مع التعقل عن الوجود
في نفسه لا يتصور وكيف يشك عاقل في وجود السواد في نفسه بعد العلم بوجوده في الجسم نعم اذا علم بوجود الصورة للذهن لا بد
علم بوجوده في نفسه فتوجه اليه انه لا يدل الخ يمكن ان يقال هذا جار على قول من يقول ان الاشخاص الخارجية لا يمكن ان
يحصل في الذهن بتشخصاتها فقد انفكت الاشخاص عن الوجود الذهني فالوجود الذهني زايد على الاشخاص واذا لم يكن الشيء فردا
ايضا للاشخاص لا يكون جزءا او لازما لها فيندفع ما اورد عليه ما ذكره المحشي ويرد عليه انه يجوز ان يكون الوجود المطلق عين الماهيات
التي يمكن حصولها في الذهن والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والوجود الذهني عين الاشخاص الذهنية والماهيات
التي لا يحصل في الاذهان فالوجود الخارجي عينها او لا وجود ذهني لها تامل الظاهر ان الكلام بعد تسليم الوجود الذهني بل يقال
هب ان الكلام بعد تسليم نفس الوجود الذهني لكن ليس الكلام بعد تسليم وجود الماهيات في الذهن بالكنه ومقصود
الشارح المحقق قدس سره ولا نسلم ان الماهيات حاصلة في الذهن بالكنه انما الحاصل وجه من وجوهها فلا يلزم زيادة الوجود
الخارجي على الماهيات وانما لزم الزيادة على وجوهها فتدبر ولك ان تقول الماهية من حيث هي موجودة في
الذهن الخ يعني ان الماهية متصفة بالعينية والوجود الذهني وهو الوجود الخارجي لوازمه وكذا نقيضا الوجود الخارجي هو
الوجود الذهني ولوازمه فالوجودان كلاهما زائدان والا لم يصح الانفكاك ويرد عليه ما مر انه يجوز ان يكون الوجود
المطلق عين الماهية المطلقة والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية والذهني عين للاشخاص الذهنية فلا يقتضي اتصاف
الماهية بكل من الوجودين للعينية بهذا الوجه ثم انه يرد انهم ما اورد الشارح المحقق من منع حصول الماهيات الموجودة بالكنه
فلا يتم ولا يصح اثبات الزيادة الخارجي الا ان يقال اراد بالوجود الذهني اعم منها في الاذهان العالية وما في الاذهان
ان الحافظة فتامل على هذا التقرير يستدرك ذكر تعقل الماهية انت تعلم ان حمل الذاتيات انما يكون ضروريا لو كان

لوكان الذات متعقلة بالكنه اما لو كانت متعقلة بالوجه فلا الاترى انهم شكوا في اتصال الجسم مع انه ذاتي له فلو كان
الهية معقولة بالوجه يجوز ان يكون الحقيقة عين الوجود ويكون مشكوك الثبوت فح لابد من اخذ تصور الهية بالكنه فلا
استدراك قال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق ان اتباع المشائين فهموا الوجود وشكوا في انه هل يحصل في الاعيان ولا شك
حاصل ام لا لما كان في اصل الهية فيكون الوجود وجود وتسلسل وتبين بهذا ان ليس في الوجود ما كان ماهيته الوجود
فاما بعد ان يتصور مفهومه لا يشك في انه هل له الوجود فيكون له وجود زائد فيتسلسل والجواب ان هذا انما يتم
لو امكن تصور الوجود وما يكون حقيقة الوجود بكنه الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون تصور الوجود والحقيقة الوجودية ممتنعة
الحصول بالكنه الحقيقة فح يجوز ان يشك فيه ثم في الدليل نظر بوجه اخر هو انا لا نسلم انا نشك في ثبوت الوجود
للهية بعد تصورها بالكنه انما الشك في ثبوت مفهوم الوجود او مفهوم مصداق الموجودية وهذه المفهومات خارجة
عن حقيقة الوجود عارضة الوجود عارضة لها فغاية ما لزم زيادة هذه المفهومات لا زيادة حقيقة الوجود والمدعى
هذا دون ذاك فافهم قوله — يعني لا نسلم ان شيئا من الهيات الخ لعل مقصوده قدس سره ان ليس شيئا من
الهيات الموجودة متعقلة بالكنه ودعوى ان بعض الهيات الموجودة متعلقة بالكنه الاجمالي ادعاء لا يسمع من دون
برهان فح لا حاجة الى ما وجه به الشيء المحشي واندفع ايضا ان كل وجه كره لا اقل من ان يكون كنها لنفسه فبعض الهيات
معقولة بكنه الحقيقة ثم الذي وجه به المحشي لا يكاد ينفع فان عدم تعقل الهيات بالكنه التفصيلي لا يكاد ينفع فان عدم
معقولية الهيات بالكنه التفصيلي غير ضار للمستدل لانه لو كان بعض الهيات متعلقة بالكنه الاجمالي يقول لو كان
الوجود عينها لم يقع الشك في موجوديتها بعد تعقلها او يقول يتصور تلك الهية ونعقل عن الوجود بالوجود فلو كان
عين الهية والا لكان شيء واحد معقولا وغير معقول الا ان يقال انه اشكال على تقدير الجزئية فان المعقولية
بالكنه الاجمالي لا ينافي الشك في ثبوت الجزء ولا ينافي الغفلة عنه فتدبر قوله — لا يخفى ان قولنا السواد موجود الخ
ايراد على الشارح المحقق قدس سره فانه على تقدير العينية او الجزئية لا يصح قولنا السواد موجود بمعنى ذو وجود لانه يصح غير مفيد
كما يفصح عنه قول المص فلا يكون هذا الحمل والذي عندي في تحرير الكلام ان الكلام في الوجود الحقيقي الذي هو مصداق
الموجودية ولو كان عين الهية لكان قولنا السواد مصداق الوجود حملا اوليا كقولنا السواد سواد وكذا ما ليس ذاتيا
وهو قولنا السواد موجود ايضا بديهيا غير مفيد وحل الدليل ح ان شيئا واحدا قد يتصور بوجهين متغايرين في بادي

الرأي ويحصلان مرآة لملاحظة ذلك الشيء ثم يجعل احد الوجهين عنوان الموضوع والآخر عنوان المحمول ويحكم بين مفهوميهما
بالهوية على سبيل الحمل الاول وح يكون هذا الحمل مفيدا بل قد يكون نظريا مفتقرا الى النظر فيه وما نحن فيه من هذا القبيل وان
استدل بانه يلزم ان يكون حمل مفهوم مصداق الموجودية على سبيل الحمل المتعارف غير مفيد فالجواب ظاهر فان هذا
عرض من عوارض الوجود واذا كان الوجود عين الماهيات يكون هذا المفهوم من عوارض الماهيات ويجوز ان يكون ثبوته
لها نظريا فافهم قوله وكان هذا المستدل الخ اشارة الى توجيه الدليل بان هذا الدليل لاثبات زيادة الوجود كسائر
الدلائل التي مرت لاثبات زيادة الوجود قال المحقق الدواني مرادهم من الموجود الموجود على طريقة المسامحة المشهورة
كما دل عليه ظاهر التعريفات كيف لا ومغايرة مبدأ الاشتقاق للماهيات مما لا ينبغي النزاع فيه بين العقلاء اذ لم
فان كون الوجود عينها بهذا المعنى لا ينافي عروض الوجود لها ولا يلزم استغناءها في كونها موجودة عن امر يعرضها وقد
صرحوا بان وجود الواجب عينه ولا شك انه ليس عين مبدأ الاشتقاق فان واجب الوجود موجود لا وجود بالمعنى
الذي اعتبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون للوجود فرد واحد غير عارض لغيره قائم بنفسه موجود بعروض الوجود وهو الواجب
وفي ساير افراده قائم بغيره غير موجود بنفسه قلت وح يكون الواجب موجودا بغيره فان كونه وجودا لا يقتضي كونه موجودا
فيشارك ساير الماهيات في ان وجوده بسبب امر عارض زائد على حقيقته الوجود المطلق انتهى وانت لا يذهب عليك اولا
ان الكلام في الوجود الحقيقي وهو صالح لوقوع النزاع بين العقلاء واذا كان الكلام في الوجود الحقيقي نختار انه ينافي عروضه قطعا اذ ليس
هو من الكليات المتكثرة الانواع ويلزم استغناءها في الموجودية عن امر يعرضها والاستحالة في كون الوجود الحقيقي عين حقيقة
الواجب جل مجده فان الواجب كما انه موجود بالذات كذلك هو وجود بمعنى انه تعالى مصداق الموجودية ومبدأ الآثار
فح لم يتم الاستشهاد بما استشهد ونقل هذا الكلام وفي حدائق العلامة النقشبندي الزاهر ان المقصود زيادة الوجود المصدر
وثانيا ان هذه المذكورات لازمة على تقدير ارادة الموجود من الوجود فان مفهوم المشتق لا يصلح لوقوع النزاع بين
العقلاء في الزيادة والعينية كيف ومغايرته للماهيات الموجودة ضرورية والعينية بهذا المعنى لا ينافي عروض الوجود ولا لزوم
استغناءها في كونها موجودة عن امر يعرضها والعينية فيه هو العينية الوجود في الواجب ولا شك انه تعالى ليس مفهوم
المشتق وثالثا انه اذا كان فرد الوجود موجودا قائما بنفسه يكون هو بنفسه مصداق الموجودية لان مناط حمل المشتق
عند هذا المحقق كما نص عليه مرارا قيام المبدأ به حقيقة او قيامه بنفسه بمعنى عدم القيام بالغير واذا كان فرد من الوجود قائما

قايما بنفسه يكون موجودا بنفسه من دون عروض وجود آخر له قوله فانه وجود ولا تقتضي كونه موجودا منظور فيه ولعل لما رأى
المحشي عدم تمامية هذه الشواهد لم يلتفت اليها ولم يقطع بكون المراد في البحث الموجود بل نسب الى المستدل هذا الاستدلال
على سبيل الظن والتخمين والله اعلم بحقيقة الحال .. ولا يخفى ان محل الخلاف الخ يعني ان محل الخلاف الوجود الحقيقي والذي
علم اشتراكه من الدلايل المتقدمة اشتراك الوجود المصدري فلا يلزم منه انتفاء عينية الحقيقي .. بل مراد الشيخ من العينية
الخ يعني ان مراد الشيخ من العينية عينية مصداق الموجودية المصدرية الذي هو الوجود الحقيقي الا ان الفلاسفة جعلوها من
خواص الواجب دون الشيخ زعما منهم انحصار العينية في الواجب لا لان مراد الفلاسفة بها انتفاء الانشاء والى العلة
والا فكيف يصح ارادة الشيخ بما اراده وانت قد عرفت ان العينية بهذا الوجه لا ينافي الامكان فتذكر .. اشارة
المحقق وما يقال ان الكل ذات واحدة الخ اما اشارة الى ما ذهب اليه الاشراقيون من ان حقيقة الوجودات
ذات واحدة هي الوجود مختلفة بالشدة والضعف فالنور القوي الذي لا اقوى منه واجب وقد عرفت انت ان هذا
الرأي ليس مخالفا لحكم العقل المتوسط فقط بل هو مخالف للواقع والتحقيق ايضا فانه يلزم عليه تعدد الواجب في الوجود كما قدم
واما اشارة الى مذهب الصوفية الصافية قدس اسرارهم وافاض علينا انوارهم وحشرنا اتباعا لهم من ان الوجود المطلق
لا بان يؤخذ الاطلاق قيدا سوى من الشيء اللافاقات واجب وليس كمثله شيء كامل في حد ذاته غني في ذاته وكمال
ذاته والامكان انما نشأ من التقيدات للوجود والتنزلات وهذا طور عال لا يفهمه الا من تنور بالنور الالهي كما ينبغي
وصفى قلبه عن ظلمات الهوى بملازمة الشريعة الغراء والعمل بمقتضى الحنيفية السمحة البيضاء والاقتداء بالسنة النبوية
السنية والمتقيدون بالعقل المتوسط الطالبي يعدونه مكابرة كما نص عليه السيد المحقق قدس سره الشريف وانت
قد عرفت فيما سبق ان الحق دائر بين هذا الرأي وبين ما نقل عن الشيخ الاشعري قدس سره في الطريق الاستدلالي
واعلم ايضا ان ما يفهمه العقل المتوسط الطالبي اشد انقيادا هو كون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز لازم على
القائلين بالكلي الطبيعي ايضا فان الكل امر مشترك والاشخاص امور معينة فالاشخاص اما ان يشتمل على افراد كليا
الطبيعة متميزة لها فاما امر منضم اليها فيلزم الطبيعة بالوجود والمتشخص على التشخص فيكون ممتازة قبل تميزه واما امر
منتزع فلا بد له من منشأ الانتزاع ولا يتسلسل الانتزاعيات بدون منشأ هو موجود حافظ لها فاما ان ينتهي الى نفس
الطبيعة وهو المطلوب لانه قد صار ما به الاشتراك منشأ انتزاع الامتياز او الى وصف منضم وقد بطل اولا مما بيناه

او محل وهما شقان الاخران واما قيامه بمنفصل ولا يجوز ان يكون امر واحد يكون مناط امتياز كل ح منهما بل امر متعدد حسب
تعدد الاشخاص وح يكون ممكنات فلها ايضا حقيقة كلية والكلام فيها كالكلام في اصل الاشخاص واما محل من هذا انما يستقيم
في الاعراض والصور فيتحرر الكلام في هذا المحل فقد بان لك بطلان اشتمال الاشخاص على امر زايد يكون به التميز فقد بقي ان ما به
الامتياز نفس الحقيقة كما انها ما به الاشتراك فان قلت يجوز ان يكون المحل منحصرا في شخص فلا يحتاج الى متميز قلت المحل وان كان
منحصرا في شخص لكن له حقيقة كلية لا يابى الاشتراك وشخصيته تابى الاشتراك فاما ان يشتمل على امر زايد فيعود الشقوق او
اما ان يتعين بنفسه فقد صار ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز فالنظر الى العقل المتوسط يجوز وجود الكلي الطبيعي في الاعيان
مع لزوم وحدة ما به الامتياز وما به الاشتراك ويحصل مذهب الصوفية والانظر الى باعث الاستفادة العقل المتوسط فافهم
بان يكون جنسا قد يستانف ابطال الجنسية بان الوجود لو كان جنس الموجودات لكان فصله المقسم مقوما له
لان الفصل المقسم يفيد وجود الجنس في بعض الملاحظات التفصيلية الجنس ما كان هو الوجود فمفيد وجوده يفيد نفسه فيكون
الفصل المقسم مقوم الماهية الجنس وحقيقته فيكون مقوما وما قيل ان الوجود من الكليات المتكررة الانواع فيجوز ان يكون الوجود
وجود عارض يقيده الفصل المقسم ولا استحالة فيه ففيه ان الكلام في الوجود الحقيقي وهو ليس كليا متكرر النوع ويرد على
الدليل وسلمنا ان الفصل المقسم يفيد حقيقة الجنس الذي هو الوجود وتقرريته لكن تقرر الماهية ونفسها على نحوين
تقرره بان يخرجه من الليس الى الايس كما يقرر الفاعل الى الخارج عند القايلين بالجعل البسيط والآخر تقرره بحيث يحل
في القوام فيتالف به وبالجنس ماهية واحدة واللازم منهما هو الاول والمستحيل هو الثاني فاللازم غير مستحيل والمستحيل غير
لازم فافهم ثم على هذا التقدير يلزم ايضا كون الوجود مع تقابل ان يقول يجوز ان يكون الوجود جنسا عاليا فيكون
جزء الجنس الذي يليه والذي تحته في ضمن جزئيته والذي تحته في ضمن جزئيته حتى ينتهي الى النوع فالاستحالة انما تكرر الذاتي
متعددا انه غير لازم واما وجود الغير المتناهي وهذا هو الذي يريده المص والجواب انه يلزم ح جزئيته في ضمن جزئية الجنس في
ضمن جزئية الفصل فيلزم الجزئية مرتين وهكذا فتامل فيه فان قلت يجوز ان يكون الفصل بسيطا قلت هذا هو الذي يورده
المص وكون الشيء جزء لنفسه لان الوجود ايضا من الموجودات والمفروض انه جزء لكل موجود وكذا اجزاؤه موجودة
فيلزم كونه انه بعض المفروض من الموجودات كما هو الظاهر ان جزئية الوجود اجلى من هذه المقدمات وذلك لان
الوجود الحقيقي مصداق الموجودية فاذا تقرر كان موجودا بنفسه فلا يصح الجنسية التي فيها الابهام ولا الفصلية الكلي

من الحقائق المحصلة والوجود المصدري امر منتزع من الموجودات ويصف به ذاته وانكاره مكابرة فافهم ووصف الشي لا يكون
جزؤه وقد تقرر بان الوجود معنى وصفي ولا يتقوم من المعنى الوصفي والذات حقيقة وحدانية فيه اذ ان اراد ان المعنى الوصفي
مطلقا لا يتقوم منه ومن الجوهر حقيقة فهو منقوض بالجسم المركب من الهيولى ومن الصورة التي هي بمعنى وصفي وان اراد ان
المعنى الوصفي بخلاف الامر الجوهري فهذا كما يقال لا يتقوم من الجوهر والعرض حقيقة وحدانية وهذا ان اشتهر لكن لم يصح برهان فضلا
عن ان يكون اجلى من هذه المقدمات قوله قال الشيخ في التعليقات اجزاء حد البسيط الخ لعله اراد بالاجزاء الاجزاء الحدية
ومقصوده ان الاجزاء الخارجية للحد البسيط اجزاء للحد فانها غير محمولة عليها وليست اجزاء لقوام البسيط فانها متحدة
معها وهنا فليست تلك الاجزاء اجزاء البسيط على الحقيقة هذا انما ينافي في البسيط الخارجي الذي يكون منحلا الى الاجزاء العقلية
واما البسيط ذهنا وخارجا فلا حد له اصلا وح لا تاييد للمحشي كما ظهر وكيف يقال ان الشيخ ينفي عن البسيط الخارجي الاجزاء
مع الاعتراف بالحد له مع انه صرح بجنسية المقدار للخط والسطح والجسم التعليمي والزمان وصرح بالمقولات مع ان الكيفيات
عنده بسائط خارجية وليس لها جنس وفصل اجزاء في الخارج عنده قوله والمركب الخارجي الغير العددي الخ قيل في العروة
الوثقى هذا مبني على ان الماهيات انما تتركب من الجنس والفصل فيكون باحديهما مادة وصورة وعلى ان ما به الشي بالفعل لا بد
ان لا يكون مشتملا على امر بالقوة والكائن بالقوة قوة لشي آخر وعلى ان كل جزء مادي يجب ان يكون له امكان استعدادي
حتى يكون منافيا لجهة الفعل مع ان المأخوذ منها معنى اعم من الهيولى الاولى ليشتمل المركبات العرضية وكل من هذه الامور
الثلاثة غير مسلم عند الخصم ولعله حسب ان مقصود المحشي لو لم يكن في المركب جزء صوري بسيطا كان امرا مركبا من مادة و
صورة فتبقى المادة استعدادا فلا يكون بها الفعلية والفعلية انما يكون بجزء صوري بسيط فلا بد ان ينتهي الى الجوهر الصوري
البسيط لم يكن للمركب فعلية اصلا لكن ليس مقصود المحشي ما ذكر حتى يتوقف على تلك المقدمات بل مقصوده انه
لا بد في الماهية المركبة من جزء صوري بسيط لان الجزء الصوري علة موجبة للمركب لا يتوقف المركب بعده على شي اخر اصلا
فلو لم يكن هذا الجزء الصوري بسيطا لتوقف فعلية وجوده على جزء صوري اخر وهذا الجزء ايضا مركب فيتوقف على جزء صوري
اخر فلا بد ان ينتهي جزء صوري الى واجب الوجود والفعلية بوسط او بلا وسط فلم يجب واحد من الجزء الصوري فلم يجب المركب
لان ما لم يجب جزء الصوري لا يجب واذا لم يجب لم يكن له فعلية لان الشي ما لم يجب لم يوجد وهذا لا يتوقف له على تلك
المقدمات ولعل حديث الجزء الصوري وقع اتفاقا والا فالكلام تام في الجزء المادي ايضا بان يقال وجود المركب

موقوف على الجزء المادي وهذا الجزء المادي ايضا مركب فهو متوقف على جزئه المادي وهذا الجزء على جزئيته فلم ينته الجزء الى ما
الى جاعل جاعل بالذات لا بالذات ولا بالواسطة فلم يجب واحد من الاجزاء المادية فلم يجب المركب فلم يمكن ذلك تعليقه عالم
قوله ويلزم على ذلك التقدير لا يكون في المركب جزء بالقوة اهـ اقول حاصله انه يلزم يجب الانتهاء الى الواحد الحقيقي كانت
جميع الاجزاء بالفعل فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو مع كونه واحدا حقيقيا باطل في نفسه وفيه بحث اما اولا فلان الكلام
في الاجزاء المبنية دون الاجزاء المقدارية واما ثانيا فلان لزوم الجزء موقوف على اثبات الواحد الحقيقي بالكثير فلو اثبت الواحد
الحقيقي به دار وليت شعري كيف ساغ لهذا القائل امثال هذه الظنون بالمحشي المدقق وهذا الظن فاسد لان الذي
اراد المحشي بجزء المنقسم غير المنقسم الى الاجزاء المبنية اعني البسيط وتقريره لا يكون في المركب جزء بالقوة بل كل جزء موجود بالفعل
فيكون كثيرة محققة ولا واحد فيه الا بالعرض والاضافة فاذا قطع النظر عن العارض والاضافة لان مرتبة المعروض متقدمة على
مرتبة العوارض ففي هذه المرتبة كثيرة حقيقية ولا واحد هناك فلا بد ان يكون كل جزء منه غير منقسم بالفعل الى اجزاء فيكون بسيطا
فكل جزء بسيط وقد كان فرض انه لا بسيط فيلزم الخلف وهذا الكلام صاف لا يتوجه اليه شيء اصلا واما ذكره قدس سره
ينفي غاية السقوط لعله قدس سره اراد بالاتصاف في قوله تحت المتصف بذلك الشيء الاتصاف الذي يكون في الاجناس
والفصول يعني ان الوجود لما كان جزء الكل موجود فيكون جزء المحمول بالعرض فلا يكون مندرجا تحت المتصف به مثل اندراج
الجنس والفصل والوجود على هذا التقدير موجود عيني فلا يكون مندرجا تحت المؤلف منه ومن شيء وهذا بخلاف المقولية
ونظايره وهذا احسن ما وجه به المحشي رحمه الله تعالى قال المص والتحقيق ان هذه الوجوه التي استدل بها حاصله انه ليس
النزاع في مفهوم الوجود فانه ليس من شان العاقل ان يقول مفهوم الوجود ومفهوم السواد واحد بل الذي يصلح للعقلاء التنازع
الوجود الحقيقي الذي به الموجودية ويعبر عنه بذات الوجود وهويته لما انكر في مدارك اكثر المحققين ومنهم الشيخ والامام الحاكم
والنصير الطوسي رحمه الله من ظواهر عبارات الشفاء ان الوجود الحقيقي الذي به الموجودية زائد كالمصدري فالشيخ الاشعري قدس سره
قال ليس في الاعيان هوية للوجود وهوية للموجود فينضم الهوية الاولى الى الهوية الثانية بل هناك هوية واحدة هي بعينها
هوية السواد وهي بعينها هوية الوجود اي مناط الموجودية وان كان هناك هويتان تقوم احدهما وهو هوية الوجود بالاخرى
وهي هوية السواد لكان للسواد وجود قبل الوجود وهذا هو الاستدلال الثاني للشيخ الاشعري قدس سره فيما مر وهو الحق الذي
لا يحوم اليه الباطل ولما كان الانضمام غير معقول في نفسه وغير قابل لان يقول به الشادون حكم المص بانهم اليهم موافقون

يوافقون الشيخ في هذا اعني في كون هوية الوجود التي بها الموجودية وهوية الموجود في الخارج واحدة وانما قالوا
بزيادة الوجود بحسب الذهن ولذا بنى الكلام على الوجود الذهني فان الزيادة الذهنية انما تتاتى بعد القول بالوجود
الذهني وهذا هو الذي وجه به الشيخ المقتول كلامهم وتبعه النصير الطوسي فالمراد ان الوجود زائد في الاذهان فقط
دون الاعيان وهذا يحتمل وجهين الاول ان الماهية والوجود جزءان عقليان قد اتحدا في الخارج وصارا هوية واحدة لكن
يحللها العقل الى امرين احدهما الوجود والاخر الماهية كما قال اصحاب التركيب الاتحادي بين الجنس والفصل وهذا وان كان
يوافق ظاهر ما قال في مبحث التشخص اعلم ان نسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس الى الفصل لكن هذا مما يمجه الطبع
السليم والذهن المستقيم مع انه يخالف كلمات المشائين حيث حكموا بان ماهيات الانواع تمام ماهية الاشخاص
الثاني ان في الخارج هوية واحدة لكن لما كانت هوية امكانية تقررها من الجاعل المفيض ففيها حيثيتان حيثية
نفسها وذاتها وحيثية تقررها من الجاعل وبالحيثية الاولى يجوز العقل عدم تلك الهوية وعدمها وبالحيثية الاخرى
لا يجوز العدم عليها ما دامت هذه الحيثية فهي بالاعتبار الاول ماهية وبالاعتبار الثاني وجود ولما كانت هاتان الحيثيتان
من تعمل العقل وفي الخارج شيء واحد وهوية واحدة هي المصداق للموجودية فهي وجود وحقيقة وليس هناك حيثية
تقييدية تختلف المصداق قيل الوجود زائد في الاذهان فقط دون الاعيان وهذا التوجيه وجيه وقد ظهر لك من
هذا التفصيل ان يقال ان الحق عينية الوجود الحقيقي كما ذهب اليه الشيخ قدس سره وكلام المشائين انما يصح بالتاويل
اليه فلا تغفل وبعضهم قالوا المراد بزيادة الوجود في الاذهان زيادة المصدري وكونه اعتباريا وهذا بعيد فان
الكلام في الوجود الحقيقي وبعضهم بنوا زيادة المصدري على كون ظرف عروضه الذهن كما مر مع انه ما عليه ان شاء الله تعالى
" قدس سره وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا تميز ان الخ انت قد علمت ان الكلام في
الوجود الحقيقي ولا يصح ان لا يكون هويته في الخارج كما علمت كيف وهو مصداق الموجودية فلو لم يكن له هوية لما صح الحكم
على شيء بالموجودية واذا كان له هوية وقد تبين انه لا يمكن ان يكون له هوية متغايرة لهوية الموجود فلا بد ان يكون
هناك هوية واحدة هي بعينها هوية الموجود وهوية الوجود فقد تم المطلوب " قدس سره الشريف ان الوجود
الوجود السواد الخ وهذا انما يلزم من كون الوجود الحقيقي ما يصدق عليه المصدري فبطلان التالي انما يبطل هذا لا كون
هوية الوجود وهوية السواد واحدة فلا يضر المقصود " قدس سره ولم يكن لاحد شك في كون الوجود موجودا

وتحقق انه انما یلزم لو کان کون الهویتین واحدا بهما فتدبر کل احد قوله وفیه نظر لانه اذا لم یکن الموجود بهویة خارجیة الخ ذات
لا یذهب علیک ان واقعیة الانتزاعیات لیست باعتبار وجودها الذهنی کیف والضرورة حاکمة بان اتصاف الموجود
بالاوصاف الانتزاعیة مثلا لا دخل فیه للوجود وانحاء الذهنیة وانکاره مکابرة بل مدار واقعیة الانتزاعیات کون منشأها
فی نحو وجودها الواقعی بحیث یصح انتزاعها عنه بهذا النحو من الواقعیة وجودها بترتب علیها آثار فهذا النحو من الواقعیة وجودها
بحده وحد الوجود الخارجی فی ترتب الآثار فعدم کون الموجود ذا هویة بالذات غیر بدیهی الاستحالة والامر بین
ولا یلزم حال ما فی الوجود الذهنی ان لا یکون الانتزاعیات هویة اصلا فی الواقع بل لها هویة موجودة بوجود المنشأ ولانا
الفلاسفة فهم ایضا قائلون بهذا الانحاء وان کانت من الوجودات الذهنیة لکن الوجود الذهنی لا یکفی فی الاتصاف بالوجود
وغیره من الانتزاعیات فافهم قال فی الحاشیة یلزم علی ما ذکره انه لا یکون الاوصاف العقلیة عین موصوفاتها
ویعلم تلزم ذلک واما التزام الشیخ قدس سره بقوله کان محمولا علی تلک الذات مواطاة وقوله لم یکن
لاحد شک الخ فالاول هو تمسک بالاطلاق العرفی والمقام یابی عنه والثانی هو علی تقدیر الاتحاد بحسب المفهوم
لا علی تقدیر الاتحاد بحسب الصدق انتهی وانت قد عرفت تقریر کلام الشارح فلا یتوجه کون الانتزاعیات ذا هویة حتی
یلزمه ولیس فی الزامه قدس سره حمل الوجود علی الذات مع بطلانه تمسکا بالاطلاق العرفی بل بتقریر ضرورته عند التحقیقی
وهو ان الوجود وسایر المعانی المصدریة لا یحمل علی موصوفاتها مواطاة فافهم قوله لا یقال مراد المص الخ هذا
متوجه الی کلام الشیخ قدس سره وتوجیه کلامه بوجه آخر قوله والحق ما قررنا ان مراد الخ الحمل بالذات عبارة عن کون
مصداق الحمل نفس الذات فالوجود الحقیقی الذی هو مصداق الحمل بهویته هویة الموجود فهذا وما ذکره المص واحد فی
المآل الا انه ادعی ان الوجود الذی هو مصداق الموجودیة هو هذا المفهوم المصدری علی ما هو المشهور فعبر عن الوجود
الحقیقی بما یصدق علیه الوجود فتدبر قال المص صرح ابن سینا فی الشفاء انه من المعقولات الثانیة قال صاحب الافق
المبین ان المعقولات الثانیة حیث یجعل موضوع الحکمة المیزانیة التی هی بکمال العموم لیست هی المعقولات الثانیة
وانما یستعمل فی حکمة ما قبل الطبیعة کما یقال مثلا الوجود والشیئیة من المعقولات الثانیة وان الاولی بل اخص
بحسب المفهوم والصدق من الثانیة فالمعقولات الثانیة حیث یوخذ موضوع حکمة المیزان هی المحمولات والعوارض
العقلیة التی یکون مطابق الحکم والمحکی عنه فی حملها علی المعقولات وانتزاعها بتوفر المعقولات فی الذهن بنحو

ونحو وجودها الذهني على ان القضايا المعقودة بها ذهنيات وهي كالحمل والوضع والكلية والجزئية وما اشبهها وكذلك
المعقولات المحمولات المأخوذة من هذه المبادي ثم بعد تحقيق بعض ما يندرج فيها قال والمعقولات الثانية
ربما يستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة حيث يقال مفهوم كذا من المعقولات الثانية ومفهوم كذا ليس منها فانما يراد
على وجه اعم منها على ما يعم العوارض الانتزاعية التي لا تحمل على ما في الاعيان على انها سواء من الذاتيات ولا مما يحاذى
بها امر عارض لها كما في الصفات العينية ولا يحاذى بها خصوص حال في الوجود العيني كما في الاضافات والسلوب
المنتزعة من الشيء بحسب حال في نحو وجوده العيني ولا يكون عروضها لمعروضها من جهة اقتضاء من طبيعته كما هي
لوازم الماهية وهي كالوجود والشيئية والامكان والوجوب وكذلك الماهية والموجود والشيء والواجب و
ما شاكلها ولا يختلف مفهوم واحد بثانوية المعقولية واوليتها باختلاف ما يضيف اليه فيقول ان
لا يكون حقيقة متأصلة في الاعيان اصلا بل يكون الحقيقة اما الانسان او الحيوان او الفلك ثم ينتزع منها الوجود والشيئية
في لحاظ العقل ثم قال بعد شطر من الكلام ان المعقولات الثانية بهذا الوجه العام لا يلزمها ان لا يقع الا في العقود الذهنية
اذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس الحقيقة المتقررة بما هي متقررة في نفسها لا بما هي معقولة وموجودة في الذهن
بخصوصه كما في مطلق الوجود والشيئية والامكان والوجود وما اشبهها وان كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق
حقيقة كقولنا الانسان موجود او شيء او ممكن بالذات او واجب بالغير ومصداق الحمل في الوجود والشيء نفس الماهية
المتقررة من الجاعل وفي الممكن بالذات الماهية بما هي ليست بنفسها متقررة ولا متقررة وليست بذاتها ضرورية الوجود
ولا ضرورية اللاموجودية ولا ضرورية اللاوجود وفي الواجب بالغير من حيث هي مستندة الى العلة وربما يكون المحكي
عنه هو الماهية المتقررة في الاعيان بما هي متقررة فيه في لحاظ العقل كما في الوجود في الاعيان والشيئية في الاعيان و
امكان الوجود العيني ووجوب الوجود العيني وان لم يكن الماهية الغير من حيث كونها في نحو الوجود العيني على وضع معين
او نسبة خاصة بالقياس الى شيء اخر مثل ما يكون في الفوقية والعمى ولذلك لم يكن العقود بها خارجية مصداق
الحمل فيها لحاظ العقل نفس الحقيقة المتقررة في الاعيان من الجاعل او الحقيقة المتقررة في الاعيان بما هي بنفسها ليست
متقررة في الاعيان ولا متقررة في الاعيان وليست بذاتها ضرورية الموجودية ولا ضرورية الموجودية في الاعيان او الماهية
المتقررة في الاعيان من حيث اقتضائها الجاعل والقضايا المعقودة بها انها حقيقيات مادة وبحسب تحقق مصداقاتها

والمعقولات الثانية بالمعنى الاول قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى فقد دريت ان اتصافها المعقودة بها لا يكون
الا ذهنيات فاذن قد استبان لك ان المعقولات الثانية في اصطلاح علم قبيل الطبيعة ينعقد بها العقود وبعضها
الحقيقية الذهنية دون الخارجية لا بها حيث يكون ظرف الاتصاف بخصوصه على المعنى المستانف ذكره مثل قولنا
الانسان موجود وممكن بالذات يصدق حقيقية لا ذهنية وكذلك قولنا زيد موجود او شيء في الاعيان او ممكن في وجوده
المعنى يصدق حقيقية لا ذهنية كما ربما يتوهم ولا خارجية كما ربما يتخيل هذا الكلام بهذا الاطناب وكل صواب الا الحكم بكون امثال
زيد موجود في الخارج قضية حقيقية لا خارجية كما ستطلع لك عن قريب انشاء الله تعالى وقد ظهر لك ان الوجود معقول
ثان بالمعنى الحكمي لا بالمعنى الميزاني فمصداقه لا يكون بحسب حالة خارجية قائمة بالموجود او صفاته بل يكون المصداق
نفس تقرر الموضوع اذ ليس له مصداق اصلا وهو باطل بوجب الاول مع هوية الوجود وهوية الموجود واحدة الا ان
ليس له هوية وانما يكون كذلك لو كان معقولا ثانيا بالمعنى الميزاني فان كون الذهن ظرف العروض وعدم كون الخارج
ظرفا معتبر فيه وقد علمت ان الوجود ونحوه ليست معقولات ثانية ميزانية لكن المحشي تبعا لمن سبقه قد خلط ونقل عن
اختلاف الاصطلاحين وحسب ان المعقول الثاني له معنى واحد [illegible] بهذا المعنى عوارض من حيث انها في الذهن قال في
الحاشية الظاهر ان هذه الحيثية متعلقة بالمعقولات الاولى او تعليلية متعلقة بعوارض وعلى كل تقدير لا يخلو الكلام عن مسامحة
لان الاول يدل على كون الوجود الذهني قيدا للمعروض والثاني يدل على كونه شرطا للعروض والاولى ح حذف هذه
الحيثية والاكتفاء بقوله في الذهن كما وقع في بعض العبارات انتهى وتقدم اعتبار الشرطية في المعقول الثاني بهذا المعنى
من خواص المحشي واما المحقق الدواني فقد صرح باشتراط الوجود الذهني في عروض المعقول الثاني تو[illegible] ويتفرع عليه ان
لا يكون نحو هذا ايضا من خواص المعقول الثاني الميزاني فانه يكون مصداقه نحو تقرر الذهني فلا يكون فرده ما دام معروضا
المعقول الثاني موجودا في الخارج قال في الحاشية وجه التفريع ان المراد بان لا يكون الخارج ظرفا للعروض ان لا يكون الانتزاع
والحمل الخارجي فيلزم ان لا يكون المعروض من حيث هو فرد موجودا في الخارج وانت لا يذهب عليك ان غاية ما لزم ان لا يكون
فرده بما هو مصداق الحمل على ما هو معقول ان لاجل الحمل عليه موجودا في الخارج لا ان لا يكون فرده موجودا في الخارج اصلا فان
مفهوما ربما يجوز ان يكون معقولا ثانيا باعتبار صدقه على شيء ولا يكون باعتبار صدقه على فرد آخر معقولا ثانيا ويكون هذا
الفرد موجودا في الخارج نعم لو ثبت ما ادعى صاحب الافق المبين ان المفهوم الواحد لا يختلف ثانوية المعقولية اوليتها

او ليتها بالنسبة الى ما اضيف اليه ليتم ان لا يكون فرده موجودا في الخارج اصلا لكن لم يبين بعد برهان انها وهي دعوى
مخصصة فافهم . وما يتوهم ان الوجود الواجبي فرد الوجود وقد اعترض العلامة التفتازاني بان الوجود لما كان فرده موجودا
في الخارج وهو عين ذات الباري عز وجل مجده لم يصح الحكم بكونه من المعقولات الثانية وايضا قد تحقق الخارج بما يطابقه و
يحاذيه فلا يصح كونه معقولا ثانيا قال المحقق الدواني مجيبا عن هذا اولا بانكار كون الوجود من المعقولات الثانية
انما المعقول الثاني المشتق وهذا غير مرضي لان الفرق تحكم والانظر من الاطلاقات ثم مع ان الاشكال غير ساقط كما قال المحشي
ان الموجود معقول بان عندهم مع تحقق افراده وثانيا بان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية لا ينافي ان يكون له
او موجود في الخارج يحمل عليه مواطاة اذا كان ذلك المفهوم عارضا في ضمن حصصه في العقل للاشياء فيكون باعتبار
تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجودا خارجيا وهذا المفهوم من حيث انه عارض ليس له
ما يطابقه في الخارج وان كان له من حيثية اخرى مطابق له في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات
في العقل وموجود في ضمن الفرد القائم بذاته ولا نسلم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون وجوده في الخارج
بجميع الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كالحصص في مثالنا انتهى فقد
ظهر لك بهذا التحرير ان مفهوما واحدا اختلف شأنه في المعقولات او ليتها على خلاف ما زعم صاحب الافق المبين وقد
استحكم عدم صحة تفريع المحشي من قبل حتى يقوم البرهان على خلافه . وافراد مفهوم الموجود بحسب الحقيقة اعني ان
افراد الكلي حقيقة بالكلي ذاتي له والموجودات وان كانت افراد الموجود لكن الموجود ليس ذاتيا لها فالمنتفي من الافراد
ما هو فرد بحسب الحقيقة وهذا الوهم خرج من جواب اخر للنقض بالوجود بان له فردا عين الواجب فان الوجود الذي
هو عين الواجب وان سلم كونه فرد الوجود المطلق لكن الوجود المطلق ليس ذاتيا له وفيه نظر ظاهر لانه على هذا لا يصح لوازم
الماهية بهذا القيد اعني بعدم وجود فرده كما قد زعم من قبل فان الافراد الحقيقية للوازم الماهية التي هذه اللوازم ذاتيات
لها ليست بموجودة في الخارج واما النقض بمبادي اللوازم فهو وارد قطعا لان افرادها مطلقا لا وجود لها اصلا
ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل يغرب من التحليل ح الظاهر من هذا الجواب انه اراد بالاتصاف حصول
الانضمام والظاهر ان الانضمام للوجود بحسب الخارج فان الخارج ليس فيه الا الماهية والعقل يغرب من التحليل يخترع
منها الوجود وغيره ويصفها به فيكون الانضمام في اعتبار العقل لكن يرد عليه ح النقض بجميع العوارض الانتزاعية فان

الخارج ليس فيه الا الموجود ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منه العوارض الانتزاعية ويصف الموجود بها فيكون الاتصاف
في اعتبار العقل فافهم قال المحقق الدواني رحمه الله تعالى في الوجود بين اشكال كما مر اليه الاشارة او لو اشترط في الوجود الذي
هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن يلزم ان لا يكون
الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان اكتفى بالوجود وكونه منتزعا عن الماهية الموجودة
بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع عن الماهية الموجودة في الخارج فالوجه كما اشرنا
اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود ان يكون الماهية في ذلك النحو من الوجود غير مخلوطة بحسب نفس الامر
وكذا في الوجود العقلي اليه بذلك العارض وظاهر ان الماهية في الوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوطة به بحسب نفس الامر
لكن للعقل ان ياخذه غير مخلوط بشيء من العوارض فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو
من الوجود ظرف الاتصاف وهو نحو من اتحاد وجود والماهية في نفس الامر وقال فيما سبق بعبارة اخرى هي ان المعتبر في ظرف
الاتصاف هو ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف والماهية لا يمتاز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود
بل بحسب الوجود الذهني لكن يمتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر الماهية بدون ملاحظة
الوجود فهو موجودية الماهية في نفس الامر ممتازة بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر وان كانت غير ممتازة عنه بحسب نحو
اخر من الوجود في نفس الامر انتهى ويمكن ان يحمل كلام المحشي على ما افاده هذا المحقق وح لا ينتقض بالاوصاف الانتزاعية بحسب الخارج
فانه يمكن ان يؤخذ الموصوف في نحو الوجود الخارجي معرى عن تلك الاوصاف ثم يلحقه الاوصاف وينتزع عنه بخلاف الوجود لكن
يرد على ذلك المحقق انه ان كان المقصود باصطلاح الاتصاف على كون الموصوف في ظرف الاتصاف معرى عن الصفة ممتازا
عنه ثم يلحق الصفة فلا كلام لنا في الاصطلاح بل المطلوب هيهنا ان الاتصاف الذي يحكى عنه بالقضية ويكون مصداقها
في اي ظرف هو والمنقول الثاني بان كون الاتصاف به في ظرف الذهن والاصطلاح لا يغني عن الحق شيئا وان كان المقصود
ان الاتصاف الذي يحكى عنه في القضايا يلزمه هذا فلا نسلم ذلك بل نقول ان الاتصاف الذي يحكى عنه ويصدق
ويكون مناطا الاتحاد بين الموضوع والمحمول هو كون الموضوع في ظرف بحيث ينضم اليه الصفة او ينتزع عنه وان شئت قلت
الماهية في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود منه فيكون الاتصاف به خارجيا بل نقول مصداقه هو نفس تقرر الموضوع بلا علة
كما في القيوم الواجب جل مجده او بعلة كما في الممكن وهذا التقرر امر عيني قطعا وهو المصحح لانتزاع الوجود فافهم قال

قال المحرر ان ربي الاتصاف الواقعي لما كان عبارة عن ثبوت شيء لشيء في الواقع كان لابد ان يكون ذلك الآخر خارجا
عن الشيء الاول وهذا الخلو هو المتحقق بمرتبة الاطلاق وهذا الاطلاق وان كان بحسب اعتبار العقل لكن لابد ان يكون واقعيا
مطابقا لنفس الامر كيف وحكم العقل بثبوت امر لامر في الواقع ليس الا لانه يجده متجافيا في الواقع منضما اليه شيء آخر وذلك
الاطلاق الواقعي وان كان بحسب الاختراع كان الثبوت ايضا بحسب الاختراع ثم قسم الاتصاف الى ثلثة اقسام منها
ما يكون الاتصاف متاخرا عن احد الوجودين او الوجودين معا وهذا القسم تحقق الخلو في ظرف الوجود للموصوف وح
لا شك ان الاتصاف بحسب ذلك الظرف لان الاطلاق والعروض كليهما في ظرف الوجود ومنها ما يكون الاتصاف
متقدما على الوجود كالاتصاف بالصفات السابقة على الوجود فظرف هذا الاتصاف لا ينبغي ان يجعل ظرف هذا
الوجود فالاتصاف بالوجوب مثلا بالنسبة الى الوجود الخارجي ليس ظرفه الوجود الخارجي لان مرتبة الاطلاق والعروض
كليهما متقدمة على ذلك الوجود فنسبة الظرفية اليه هنا لا ينبغي بل ظرف الاتصاف هو نفس الامر لان مرتبة الاطلاق
والعروض كليهما واقعي في نفس الامر فنسبة الظرفية اليهما والاستدعاء تقدم الموضوع في نفس الامر لان فرضية الاتصاف
غير مسلم ولو اصطلح احد على جعل ظرف الاتصاف الذهن وتسميته اتصافا عقليا بناء على ان الاطلاق والعروض
فيه باعتبار العقل وان كان واقعيا فلا مشاحة بشرط ان لا يتوهم ان الاتصاف في الواقع موقوف على اعتبار العقل
وثبوت الموصوف فيه او مستلزم له بناء على فرضية الاتصاف لوجود الموصوف او استلزامه لان الاتصاف حقيقة
في نفس الامر وليس كونه عقليا الا بمعنى ان العقل يعتبره مطابقا للواقع فالوجود الذي هو لازم الاتصاف هو
الوجود الخارجي ولا حاجة الى الوجود الذهني ولو سمي هذا الاتصاف خارجيا بناء على ان الوجود اللازم للاتصاف
وجود خارجي لم يكن بعيدا ايضا ومنها ما لا يكون الاتصاف متقدما على الوجود ولا متاخرا عنه كالاتصاف بالوجود
وما في مرتبته فظرف الخلو والاطلاق هو الواقع وظرف العروض هو الوجود فان اعتبرنا جانب الاطلاق جعلنا ظرف
الاتصاف الظرف الذي هو ظرف الاطلاق كما فعله المحقق الدواني رحمه الله تعالى فظرف الاتصاف هو نفس الامر
وان اعتبرنا جانب العروض فظرف الاتصاف هو هذا الوجود ولو اصطلح هنا ايضا على ان يسمى الاتصاف فيها
بناء على ما ذكر او جعل قبيل هذه الاتصافات عن المعقولات الثانية لم يكن بعيدا مع رعاية الشرط المذكور ولو جعل
الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج بناء على الاعتبار الآخر الذي ذكره اتفاقا مع ان الوجود اللازم للاتصاف وجود

خارجي ايضا لم يكن بعيدا ثم قال بعد هذا من الكلام ومما ذكرنا ظهر لك ان كون شيء ظرف الاتصاف ليس امرا تعبديا بل مرجع الامر
الى مجرد الاصطلاح بناء على استحسانات عقلية وعرفية والامر فيه سهل بعد ما تيقنت ان جميع الاتصافات الغير المخترعة
متحقق في الواقع وانه لم يعتبر متعبد ولم يوجد سوى ما اشترط بالوجود الذهني كالكلية ونحوها وانها لا يتوقف على الوجود
مطلقا بل يستلزم التوقف المكان نفي خصوص لبعض المراد انتهى وهذا القائل ايضا شرط الاتصاف كون الموصوف
خاليا عن الصفة ثم لحوق الصفة كما فعل المحقق الدواني لكن جعل ظروف الاتصاف كلها نفس الامر وجعل باقي الاقوال في
ظرف الاتصاف امرا اصطلاحيا وانت لا يذهب عليك انه ما اراد بخلو الموصوف ان اراد ان الموصوف بحيث
يسلب في حد حقيقته عنه الوصف فهذا حق ان الاوصاف الخارجية كلها مسلوبة عن مرتبة الذات لكن هذا الخلو
يكون في الخارج ايضا في الوجود الذي هي موجودة به لان الماهية الموجودة وان كانت معروضة الوجود والوجوب لكن هذه الصفات
ليست ذاتية لها فيسلب في مرتبة الذات لان حاصل هذا السلب ان الصفات ليست عينها ولا جزءها وكيف ولو لم
يصدق ليست الماهية في حد ذاتها هذه الصفات خارجية لصدقت نقائضها اعني الايجابات الخارجية فيكون الصفات
ذاتيات للماهيات هف واذا كانت الماهيات الموجودة خالية عن هذه الصفات في الخارج بالمعنى المذكور
ولا شك في اتصافها في الخارج بحيث يصح انتزاعها وهو العروض فقد ثبت الاتصاف في الخارج بتة فينعقد القضية
خارجية وكون الاتصاف في نفس الامر ينافي هذا لان الخارج اخص من نفس الامر بل هو النحو التام وان اراد بها
الخلو ان لا يوجد له الصفة فهذا باطل كيف ولو كان الخلو بهذا المعنى في نفس الامر لكان عروض الصفة اللازمة
للماهية فيها اجتماع النقيضين ثم الكلام في الاتصاف الذي هو مناط مطابقة القضية الحاكية كما يظهر من تقريرهم
كون امثال زيد موجود خارجيات على كون الاتصاف بمبادي محمولاتها في الذهن بظاهر انه ليس الا عروض الصفة
باحد الوجهين اما بالانضمام او بالانتزاع وعلى هذا العروض بالوجود ليس الا في الخارج فان التصور الخارجي يصحح
لانتزاع الوجود الخارجي وباقي الامور اصطلاح محض لا يغني من الحق شيئا ثم انهم استدلوا على نفي عروض الوجود
للموجود في الخارج وزيادته عليه فيه تارة بان ثبوت الصفة في الخارج يتوقف على وجود الموصوف وهذا
لا ينحصر في الوجود ونحوه وقد عرفت ان هذه القضية ممنوعة وانما يستدعي الثبوت الاستلزام فقط وتارة
بان الوجود لو عرض للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهذه الحيثية انما تعرض للماهية في العقل

في العقل دون الخارج فالوجود وانما يوجد في العقل وهذا مما استدل به الشيخ المحقق قدس سره الشريف في حواشي التجريد
واعترض عليه العلامة القوشجي بالنقض بالصفات الزائدة في الخارج مثل السواد والبياض فانها عارضة للموصوف
من حيث هو مع قطع النظر عن السواد وبان الحيثية من حيث هي موجودة في الخارج فيعرض الوجود ولبا فيه وسيد المحققين
الدواني ان كان الدليل بان الحيثية الاطلاقية عن الصفة انما تثبت في مرتبة متقدمة على الصفة وهذا ممكن فيما
السواد والجسم فان الجسم له مرتبة متقدمة ليس فيها السواد ومقابله فيكون الحيثية الاطلاقية عارضة له في تلك
المرتبة في الخارج ولا يمكن عروض الحيثية الاطلاقية عن الوجود والعدم في الخارج في مرتبة متقدمة على الوجود اذ
لا مرتبة في الخارج متقدمة على الوجود وانت لا يذهب عليك ان الحيثية الاطلاقية لا ينافي عروضها اتحادا لا اطلاق
بالقياس اليه لان مرجع الحيثية الاطلاقية عدم احد الصفة معه وان كان الصفة عارضة بل هذه الحيثية كسائر نفس
الشيء وليس فيه تقيد بهذه الحيثية فعروض هذه الحيثية بمعنى ان يكون عنوانا او معبرا عنه انما هو لنفس الشيء و
هو موجود في الخارج فالعروض انما هو في الخارج وان اريد التقييد بهذه الحيثية فكون الوجود عارضا للشيء من هذه
الحيثية ممنوع بل الوجود عارض لنفس الشيء المعبر عنه بهذه الحيثية وقد بنى الكلام على طوله صرف عن الوجود وقد
عرفت ما فيه فتذكر ولقد ما وقع هنا نوع من الاطناب لما كان زلت فيه اقدام المهرة قوله ثم حيثية كون الشيء الخ
يعني ان حيثية كون الشيء صورة انما هو باعتبار وجوده بالذهن وفيما نحن فيه ليس وجود اذ هنا فان الوجود
الذهني وجود في نفسه وهذا وجود رابطي فلم يكن كلية الصورة مشروطة بالوجود الذهني انما المشروط بالوجود الرابطي
وهذا انما يتأتى على مذهب من يرى الكلية عارضة للصورة الذهنية ثم جرى عليه ان هذا الوجود الرابطي وجود
خارجي عند المحشي فيكون الوجود الخارجي شرطا للعروض المعقول الثاني وهذا محض الالزام يقول الذي ينافي المعقول
الثاني اشتراط بالوجود الخارجي من تلك المرتبة لا شأن فتأمل قوله مع ان في المعقول الثاني عدم شرطية الوجود
الذهني الخ قال في الحاشية بل النظر الصحيح يحكم ان المعقول الثاني على قسمين الاول ان يكون الذهن ظرفا للعروض فقط
والثاني ان يكون الوجود الذهني شرطا للعروض ايضا والاول يبحث عنه في علم ما بعد الطبيعة كالوجود والتشخص والثاني
يبحث عنه في علم المنطق كالجزئية والكلية انتهى وينبغي ان يعلم ان القسم الذي يكون الوجود الذهني ظرفا فقط من دون
اشتراط فلا يظهر له وجه الا بان يكون الوجود الذهني يتوافق الاتصاف فان الوجود الذهني له اعتباران اعتبار انه

في الذهن واعتباره في نفس الامر دون اخراج الخارج وان اتفق هذا الاعتبار في ضمن الوجود الذهني العارض للمعقول الثاني.
بهذا الاعتبار وهذا بعينه الاتصاف في نفس الامر فكيف يصح كون العقد المنعقد به قضية ذهنية فافهم قوله وبما قررناه لك ان
اتصاف الماهية بالوجود الخ ومعنى هذا ان ظرف الاتصاف كما قررنا يمكن التعري فيه ولا يمكن التعري بحسب الخارج ولا بحسب الذهن
فان فيهما خلطا محضا واما التعري في الملاحظة فان للعقل ان يلاحظ الماهية سواء عن الوجود ثم يخبر بخلطها بالوجود و آنفا
قد عرفت ما فيه وقد عرفت ايضا انه متى لم يكن الوجود الذهني شرطا لهذا الاتصاف فقد صار هذا الاتصاف بحسب نفس الامر
فحكم الظرف نفس الامر فافهم قوله لان القضايا المعقودة منها كلها ذهنيات لا يخفى على المنصف ان القضية
الذهنية ما يكون حكاية عن امر ذهني والقضايا المعقودة من الوجود والعدم والوجوب وليست حكاية عن امر ذهني فان
مصداق الوجود الخارجي تقرر الماهية في الخارج بنفسه او مع حيثية زائدة ومصداق الحمل تأكد العدم الخارجي بطلانه فيه ومصداق
الوجوب تأكد تقرره بنفسه او بالجاعل فهذه كلها حكاية عن التقرر الخارجي فيكون القضايا المنعقدة منها خارجيات
ثم بعد التنزل نقول ان الوجود الذهني لما لم يكن شرطا في اتصاف هذه الامور كان الاتصاف بها في نفس الامر فيكون هذه
القضايا حاكية عن اتصاف الموجود بالوجود المذكورة في نفس الامر فيكون حقيقيات والحقيقيات لا يشترط فيها الوجود
الذهني ولا الخارجي بل الوجود في نفس الامر اعم من ان يتحقق في اي ظرف كان فيكون هذه الامور ثابتة لها في الخارج ايضا
فيبطل كونه معقولا ثانيا ويصح الحكاية خارجية فالحق اذن ان المحمول ان جعل وجودا مطلقا فالقضية حقيقية وان جعل وجودا
خارجيا فالقضية خارجية وان جعل وجودا ذهنيا فالقضية ذهنية فافهم ولا تنزل فانه مزلة قوله فهذه الوجوه لا تدل على عدم
ولا زيادة الوجود ليس الا لانه يمنع تساوي الوجودي الواجب والممكن الحقيقي فانه بعد تسليم التساوي في المصدري والحقيقي
سواء في توجه الدليل وهذا بعينه جواب للمعترض قوله والنسبة فيها نسبة مفهوم الشيء الخ يعني ان الوجود المصدري صادق
على الوجود الحقيقي صدقا عرضيا فهو مرتبة من وجوده فيتميز منه به وهذا هو الذي يقرر عليه راي اكثر المحققين منهم الشيخ المحقق
قدس سره وظاهر عبارات الشيخ ابن سينا ايضا يدل عليه واختاره النصير الطوسي في شرح الاشارات بل لم نظفر فيه خلافا فيما
تقدم الا ما اكثر السلالة انه شيخي جزو الوجود المصدري لكنه مع ذلك اكثر انه يكون للوجود معنى سوى المصدري وجعله محل
الخلاف ثم من تلاه من المحققين منهم المحشي وافق الشيخي في ان ليس الموجود فردا وحقق ان المصدري ليس منشأ
للموجودية بل منشأها امر آخر هو الوجود الحقيقي وهو مصداق هذا المفهوم المصدري قوله اما الثاني فهو تعلق الشيء الخ قال في الحاشية

الحاشية قد سبق ان ما هو وجود حقيقي للممكن قايم بذاته وليس قايما بالممكن الا على وجه الانضمام ولا على وجه الانتزاع فلا بد في
حصول الممكن من تعلق وارتباط بذلك الوجود الحقيقي القايم بذاته وقد فسر ما يكون منشأ انتزاع الوجود المصدري فالوجود
الحقيقي القايم بذاته نفسه منشأ الانتزاع ثم صرح بان منشأ الانتزاع هذا التعلق وهذا يقتضي ان يكون الوجود الحقيقي هذا التعلق
فلا بد من الارتكاب على مظنة الشارح في كلامه ولعبد اللتيا واللتي هذا التعلق صفة للممكن فيكون الوجود الحقيقي صفة له بل يتميز
ويقال يسمى ما يثبت بالوجود الحقيقي لكن منشأ انتزاع الموجودية هذا التعلق وهو صفة للممكن فهو اما انتزاعي او انضمامي
فلزم محذور التشقيق .. وذلك المفهوم لا يحمل على ما يغايره اي فرد او هي بينا بشهادة الفطرة بعدم محمولية هذا المعنى الانتزاعي
على ما يغايره الا اشتقاقا فانه ما سبق حيث استدل الشارح المحقق قدس سره على عدم كون هوية الوجود متحدة مع ما سوى الموجود.
اسنده الا بالوصف وهل هذا الا تناقض .. وبما تلونا انكشف لك ان الامر في الحاشية اهم ان القول بان الوجود
وذاتي المصنف هو عين في الواجب زايد في الممكن يزال الا ساعدة البحث والتحقيق لان الكلي العرضي وما هو بالنسبة اليه
عرضي يختلفان حقيقة اذ لا يتصور الاتحاد بين العارض والمعروض في الحقيقة فالوجود بحسب الحقيقة ان كان هو العارض
فالوجود ليس موجودا حقيقة ولا يكون ما هو وجود حقيقة عين الواجب وان كان عين المعروض فلا يكون للوجود معنى واحد
بل متعدد والشيء وانت لا يذهب عليك ان الزام تعدد معاني الوجود انكار لان هذه الافراد مختلفة فلا يكون
ما هو الوجود معنى واحدا فهذا الالزام انما يرد على من يقول بتعدد حقايق الوجودات الى صرفه لا على من يقول باشتراكها
وهو يلتزم ولك ان تقول الذي دل الدليل وشهد البديهة باشتراكه انما هو هذا المعنى الانتزاعي لا ما هو وجود حقيقة و
منشأ وهي وحدته فعليه البيان وانكار الالزام لان تعالى الوجود بمعنى متعددة فقد يطلق على المعنى المصدري وقد يطلق على هذا
الفرد فلا يخفى ما فيه فانه قد اعترف بان لفظ الوجود يدل به على معان كثيرة فلا خلاف فيه قال الشارح فيكون كل
وجود مجردا الخ هذا مبني على ان معنى واحدا لا يختلف في افراده بالقيام بالموضوع وعدمه قال المصنف اثر مساكن
عدمه في الواجب الخ هذا الجواب الظاهر غير صحيح لانه لا يتم مقصود المجيب لان فيه تسليم ان ليس في الواجب شيء يكون
مناط الموجودية قايما به بل نفس الذات ينوب منابه وان طالب الفرق بين الواجب والممكن ومطالبته اياه ان
على ثبوت هذا الامر لا نظير المجيب فانه كان بصدد الرد على من زعم الزيادة في الواجب لا في صدد اثبات الزيادة في
الممكن فانه في نظره مفروغ عنه الا ان يقال مقصوده انه مناكح عدم الامر الثالث الذي يدعي عينيته في الواجب بل

مع ان الوجود تعالى بقيام الصفة بجوهرها فلم يكن الذات نائبة مناب الوجود قف رحمه الله تعالى فيكون الوجود القول
بالتشكيك عارضا لا يصدق عليه من افراده اي ما هو الدليل من اثبت للوجود افرادا غير الحصص ان الوجود مقول بالتشكيك
على الافراد والمقول بالتشكيك عرضي لا محالة فيكون الوجود عارضا للافراده فلا افراد غير الحصص لان الكلي يكون ذاتيا بالنسبة
الى الحصص وهذا انما يتم لو ثبت اختلاف الوجود في الصدق على الوجودات بان يكون وجود الواجب في كونه وجودا
اولى واقدم واقوى بخلاف وجودات الممكنات في كونها وجودا ولم يقم عليه دليل ولا شهد به بديهة وان ادعى القوم البديهة
والذي يحكم به البديهة هو ان تحقق الوجود في الموجودات مختلف ولذا قال المحشي فيما تقدم المشكك هو الموجود بالنسبة
الى الموجودات لا الوجود بالنسبة الى الوجودات ثم ان عدم جواز التشكيك في الماهية والذاتيات مقدمة توقف في اكثر
المواضع مجرى بها ان نتكلم فيه ونستظهر ان الحق ما هو فنقول قد اختلف الاشراقيون والمشاؤون في جواز التشكيك في الماهية
الذاتي فقال الاشراقيون نعم وقال المشاؤون لا وحصر التفاوت التشكيكي في اربعة التفاوت بالتقدم والتأخر والا
ولوية عبر الاولوية والشدة والضعف والزيادة والنقصان وحصر الاول بالتقدم بالذات المتناول للتقدم والتأخر
بالعلية والطبع ليلا يرد النقض بالتقدم الزماني العارض لاجزاء الزمان بالذات ولا ينفع كما يستظهر ان شاء الله تعالى
واختار المحقق الدواني في تفسير الثالث كون فرد بحيث يصح انتزاع امثال الاخر بحيث تذهب اوهام العامة الى انه مؤلف
منها فقال الاول شديد والاخر ضعيف الكن هذه الامثال غير متباينة في الوضع والاشارة وزايد وناقص الكانت متباينة
في الوضع والاشارة وقد يفسر بكون آثار الشيء في فرد اكثر من آثاره في فرد آخر وقد يفسر بكون فرد منه قائما بنفسه وآخر قائما
بمحل والمختار الاول وفيه البحث واما التفسير الثاني فلم يعلم بعد وقد فسر البعض بكون الكلي في فرد مقتضى الذات وفي آخر غير
مقتضى الذات وهذا الاتيان اول الاختلاف بالذاتية والعرضية بان يكون الكلي ذاتيا لفرد وعرضيا لفرد آخر والمحقق الدواني
صرح بانه من التشكيك بالاولوية وايضا قد صحح ما يكون في فرد بلا سبب وفي آخر بسبب كالوجود في الواجب والممكن مع
انهم صرحوا بانه لا يمكن تفسيره بما عدا الثلاثة الباقية والانحصار في هذه التفاوتات عقليا مع انهم صرحوا بخلافه ولكن ان
تفسره بما يكون في فرد يقتضي التغير فيكون عليه اولى وفي آخر غير مقتضى التغير فيكون اولى سواء كان مقتضى الذات او ثبت
من دون اقتضاء والاشراقيون فسروا الشدة بكمال الماهية في بعض الافراد وهذا الكمال قد يكون بحيث يكون آثارها اكثر
وقد يكون بحيث يكون آثارها اكثر وقد يكون بحيث يصح انتزاع امثال الاضعف وقد يكون بحيث يقوم بنفسه فهذا الكمال ان

ان تحقق في الجوهر يسمى قوة وفي الكم يسمى زيادة وفي الكيف يسمى شدة فقد اختلف الاسامي باختلاف المحل لا باختلاف
المفهومات في انفسها والاخرى ان تفسير الشدة بهذا التفسير يكون النزاع في امر واحد وقد فسر المحقق الدواني القسم
على تجويز الاقسام الباقية في الذاتي قبل الباحث ره على ذلك ضرورة كثرة آثار الحيوان في بعض الحيوانات وضرورة قيام
فرد الجوهر في الذهن بالمحل وفي الخارج لا في محل وفيه تامل يظهر لك عند التامل الصادق ثم الحكماء اختلفوا في التشكيك بانحائه
الاربعة فالاشراقية يجوزونه في الماهيات والذاتيات والمشاؤون يحيلونه فيها كما نص عليه الصدر الشيرازي وتحديد محل النزاع
انه هل تتصف الماهية والذاتي في نحو من انحاء الوجود بالتقدم والاولوية على نفسها في نحو آخر منه من دون واسطة في
العروض وهل تكون الماهية في نحو من الوجود وفي نفسها في نحو آخر منه من دون انضمام شيء واخلاء عارض من دون واسطة
في العروض فالاشراقية قالوا نعم والمشاؤون قالوا لا او نقول صحح اتباع المشائين ما ذكره المحقق الدواني فلنقتصر عليه منقول
فما استند في ذلك المحقق على نفي الاولين بان نسبة الذاتي الى ما هو ذاتي له ان لم يتوجه اليه النقص بالعارض لجواز كونه
اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون اتصافه علة لاتصاف الآخر ولا يجري مثل ذلك
في الذاتي كيف والذاتيات غير معللة وظاهر هذا البيان لا يتم الا على تقدير كون الاولوية بمعنى كونه مقتضى الذات
فالاولى ان يقال لجواز ان يكون في البعض مقتضى الغير دون البعض وهذا لا يجري في الذاتي ثم هذا الحكم منقوض
بانهم قالوا الفصل والصورة متحدان بالذات وقالوا الفصل بسيط فيلزم بساطة الصورة ولان ذاتيات الشيء
لا تختلف باختلاف الاعتبار فالجوهر صادق على الجسم صدقا ذاتيا وعلى الصورة النوعية والجسمية صدقا عرضيا فقد
اختلف الذاتي بالتشكيك فيكون صدقه على ما هو ذاتي له اولى من صدقه على ما هو عرضي له والجواب بان المقصود
ان الذاتي لا يختلف فيما هو ذاتي له بالتشكيك لانه لا يخالف صدقه على ما هو ذاتي له صدقه على ما هو عرضي له ثم ان الجنس
لا يصدق على الافراد بما هو عين وعلى النوع بما هو جزء فقد اختلف صدق الذاتي بالنفسية والجزئية وقد عد هذا المحقق
الاختلاف بهذا النحو من التشكيك ايضا وايضا يحمل العالي على السافل بواسطة حمله على المتوسط فيكون صدق العالي
على المتوسط اقدم من صدقه على السافل فقد اختلف صدق الذاتي بالتقدم والتاخر والجواب ان المقصود ان الذاتي
لا يختلف في افراد متمايزة في الوجود بحيث لا يكون احدهما واخلاء في الآخر فقد اندفع النقضان ثم البيان الذي اورده
هذا المحقق لا يزيد على دعوى البداهة وهي لا تسمع في محل الخلاف خصوصا اذا كان المخالف فيه ممن هو من اساطين الحكمة

والثالثة وذلك ان تبين التشكيك بالاقدمية فى الذاتيات بانه تحقق لديك فى مستقبل القول ان شاء الله تعالى ان الموجودات
محتاجة الى الجاعل فى سنخ حقيقتها وتقرر مهياتها ومن المحقق لديك انه يمكن ان يكون فردا من حقيقة علة لفرد اخر منه
الشاون اليه قائلون حيث قالوا العلية الدورات الفلكية بعضها لبعض ولو بتوسط الارادات والتخيلات وقد
تحقق فيما سبق ويبين فى مستقبل القول ان شاء الله تعالى ان التشخص ليس الا الحقيقة المجاوزة فى نحو من الوجود فان المهية
بسنخ حقيقتها علة فى نحو من الوجود واخرى منه ومصداق حمل المهية والذاتى ليس الا نفس الحقيقة المتقررة فصدق المهية والذاتى
على فرد علة يصدقها على فرد اخر من دون واسطة فى العروض وهذا ما اردناه وتبين ايضا ان بطلان المجعولية الذاتية
على القول بالجعل البسيط فى خفاء فافهم ما استدل ذلك المحقق على نفى الشدة والزيادة فى المهية والذاتى بانه اما ان يشتمل
الشديدة والزائد على امر ليس فى الضعيف والناقص ام لا على الثانى لا فرق بين الشديد والزائد والناقص وعلى
الاول فذلك الامر اما داخل فى حقيقة الشديد والزائد فقد خالف الضعيف والناقص بالمهية فلا تشكيك واما عارض
فالتشكيك فى هذا العارض لا فى الذاتى المعروض فهذا البيان لو تم لدل على نفى القسمين الاخرين ايضا بان يقال
المتقدم والاول اما ان يشتملا على امر ليس فى المتاخر وغير الاولى ام لا على الثانى لا فرق وعلى الاول فاما داخل فى
حقيقتهما فقد خالفا مقابلتهما بالمهية او عارض فالتشكيك فى هذا العارض لكن لما كان اشتمال هذين القسمين
بديهيا فى زعمه فرديا وادعى فيهما البديهية ثم انه اورد النقض باختيار الشق الثانى من الترديد الثانى والمنع على
لزوم خلاف الفرض بكون التشكيك فى العارض لا فى الذاتى واستند بانه يجوز ان يكون حصة متحصلة هذا العارض من
المهية والذاتى موجودة فى فرد اشد من حصة اخرى موجودة فى فرد اخر والامر الزائد وان كان خارجا عن قوام المهية
لكنه معتبر فى قوام الحصة ومثله يرد على الشق الاول من الترديد الثانى ان دخول هذا الامر فى مهية الشديد واختلاف
الشديد والضعيف بالمهية لا يمنع مشاركة الجنس اذ يجوز ان يكون حصة منه موجودة فى المهية الشديدة اشد من حصة
اخرى موجودة فى مهية اخرى لكن قد ورد بهذا المورد عقلا عن تقرير الدليل على ما هو عليه فان حاصله هل يشتمل الشديد فتح
على امر زائد يكون موجودا بالذات للشدة ام لا على الثانى يكون معروض الشدة والضعف امر واحد فلا فرق و
على الاولى فهذا الامر اما داخل فى حقيقة الشديد فيكون الشديد والضعيف حقيقتان واما عارض فيكون معروض
الشدة هذا العارض لا الذاتى المعروض ولا المهية الموصوفة مع لا توجه لذلك الايراد وكذا لا توجه لا ورد ان

التشكيك

او وان الشديد مشتمل على امر زائد داخل او عارض يمكن ان يكون واسطة في الثبوت بثبوت الشدة للهيئة الخشبية الموجودة
فيه ثم تتم على الدليل حل بعض الدفع بانا نختار ان الشديد لم يشتمل على امر زائد لا داخل ولا عارض ولا استحالة في كون
شيء واحد معروض الشدة والضعف في انحاء الوجودات كما لا استحالة في عدم اشتمال النوع على امر زائد مع تمايز
الاشخاص في انحاء الوجودات فعدم الفرق ممنوع فافهم ثم على الدليل نقوض منها النقض بالعارض بان نقول العارض
في الشديد اما ان يشتمل على امر زائد ليس في الضعيف اولا على الثاني لا فرق وعلى الاول فاما داخل فقد اختلفا ذاتا او
عارض فلم يبق التشكيك في هذا العارض بل جار في عارض العارض والجواب بان نختار الثاني وعدم الفرق ممنوع لان
الصدق تابع للمصداق والمصداق هنا امر مغاير للصادق وهو المبدأ ويجوز ان يكون المبدأ القائم في الشديد اشد من
القائم في الضعيف ويكون المبدءان متخالفين بالماهية ولا يورث تخالفهما بالماهية تخالف المشتق انما اشتق من القدر
المشترك بين المبدئين القائمين وهذا لا يتصور في الذاتي فان المصداق في الذاتي ليس امرا خارجا عن الصادق فلو لم
يشتمل على امر زائد جاء عدم الفرق وهذا واضح وما قيل معنى المشتق معنى بسيط هو نفس المبدأ او مغاير وعلى التقديرين
الكلام فيه كالكلام في الذاتي بان يقال ان كان هذا الاختلاف في نفس معنى المشتق لزم التشكيك في الماهية وان كان الاختلاف
في امر اخر فهو خلاف الفرض ساقط لظهور سقوطه بادنى تامل فان معنى المشتق بسيطا كان عين المبدأ او غيره او مركبا من الذات
والصفة والنسبة او من الصفة والنسبة صدقه على افراده التي هو ذاتي لها غير مختلف لكن صدقه على ما هو عرض بالنسبة اليه
تابع للمصداق الذي هو امر زائد على الصادق فهذا المصداق اذا اختلف يكون صدق المشتق مختلفا قطعا ومن انكر
هذا انكر حكم الفطرة ثم هذا الجواب لا يغني من الحق شيئا فان المشتق انما اشتق من المعنى الجنسي المشترك بين الشديد و
الضعيف وهو غير مختلف والاختلاف انما جاء من الفصول فيجب ان لا يختلف صدق المشتق فيرتفع التشكيك اساسا
وما قيل انه كما ان نفس السواد يوجب صدق المشتق كذلك اختلافه يوجب اختلافه فليس بشيء لان نفس السواد لم
يختلف وانما اختلف فصوله التي هي عرضيات بالنسبة اليه فهذا الاختلاف لا يوجب اختلاف المشتق كيف وهذه الامور
المختلفة ملغاة في صدق المشتق فلا يوجب اختلافه اختلافه قطعا ولعل لهذا النقض انكر المحشي في بعض تصانيفه كون
الاختلاف بالشدة والضعف تشكيكا بل جعله من موجبات التشكيك بالاولوية فان صدق الاسود على ما فيه
السواد الشديد اولى من صدقه على ما فيه الضعيف وهذا ايضا لا يغني من الحق شيئا فان المبدأ القائم اذا لم يختلف وانما

اختلف عوارضه التي هي فصول ذاتية بالنسبة الى الانواع المندرجة وهي ملغاة في المصداق لم يختلف اصلا الا بالشدة
والا بالاولوية فلا يختلف الصادق قطعا فمن الكون الذاتي والهيئة مختلفة فعليه ان يكون العارض مختلف الصدق
اي اختلاف كان بالاولوية او بغيرها فافهم ثم انكار كون الاختلاف بالشدة تشكيكا انكان انكارا لهذا الاختلاف
في المشتقات راسا فهو مخالف للضرورة العقلية فان الضرورة قاضية بان صدق الاسود مختلف بالشدة والضعف
قطعا وانكان امرا اصطلاحيا بان وقع الاصطلاح على ان هذا النحو من الاختلاف وانكان متحققا لكن لا يسمى تشكيكا
فالاصطلاح لا يغني في دفع الاشكال قطعا فافهم واحسن التدبر وما تلونا عليك انكشف حقيقة الحال اذا تدبرت
وجدت اتباع السابقين متحيرين كالحباري في الصحاري ومنها التقضي بالزمان فانهم قالوا الزمان حقيقة اتصالية
تقدم بعض اجزائه على البعض بالذات من غير واسطة اصلا فنقول الحقيقة الزمانية ان اشتملت في التقدم على
امر ليس في المتاخر فهذا الامر اما داخل فيه فاختلف المتقدم والتاخر حقيقة فلا يمكن الاتصال بينهما واما عارض
فيكون مناط التقدم والتاخر عارض الزمان لا الزمان والكلام في هذا العارض كالكلام في الزمان وان لم يشتمل لم
يبق بين المتقدم والمتاخر فرق فلا وجه لان يكون هذا متقدما وذاك متاخرا فان المحقق الدواني رحمه الله تعالى
كما ان الكم المتصل مقدار الجسم ولا حقيقة له سوى امتداد الجسم كذلك الزمان مقدار الحركة التي هي التقضي والتجدد
ولا حقيقة له سوى امتداد التجدد والامتداد يقتضي ان يصح فرض الاجزاء فيه فتلك الاجزاء اي التقدم والتاخران
كل الامتداد اذا كان استمرار التقضي فجزؤه بعض من ذلك التقضي ولا معنى التقدم والتاخر الا جزءان من ذلك
الامتداد حدان موهومان فيه والكلام في انه لم اختص هذا الجزء او الحد بالتقدم والاخر بالتاخر كالكلام في انه لم
اختص هذا الجزء من المقدار بهذا الحد وهذا الحد بهذا الوضع المعين ولا شبهة في ان هوية الجزء لا يحصل بدون ذلك فحاصل
السؤال انه لم كان هذا هذا انتهى وانت لا يذهب عليك ان اجزاء الزمان ليست موهومة مثل المقادير والمركبات الخارجية
بل لها حظ من الواقعية كيف ولو لم يكن لها واقعية لزم ان يكون التقدم والتاخر ايضا كاذبات الاعتبار واذا كانت
لها واقعية فحاصل هذا يرجع الى ان هوية كل جزء لا تحصل الا بالتقدم والتاخر والسؤال في الهوية بانها لم كانت هذه الهوية
باطل فالحقيقة الزمانية في هوية يقتضي التقدم وفي اخرى يقتضي التاخر قلنا ان نقول مثله ههنا ان الهوية السوادية لا تحصل
الا بالشدة وهوية اخرى منه لا تحصل الا بالضعف والكلام في ان هذه الهوية لم صارت هذه الهوية باطل والهوية

والهوية ليست مشتملة على امر زائد انما تحصل الهوية في انحاء الوجودات كما اعترف به هذا المحقق ايضا فالحقيقة السوادية
قد يصير في نحو من الوجود هوية فيتصف بالشدة ويصير هوية اخرى في نحو آخر منه فيتصف بالضعف من دون الاشتمال
على امر زائد فافهم ومنها النقض بالاشخاص للحقيقة الواحدة فان الشخص عندهم ليس عبارة عن الماهية وعن امر آخر
بل الشخص هي الماهية لا غير فنقول الشخص الواحد ان اشتمل على امر ليس في الشخص الآخر فهذا الزائد ان كان داخلا لزم
اختلاف حقيقتي الشخصين وان كان عارضا فالهذية موقوفة على هذا العارض والموقوف متقدم على العارض
بالوجود والهوية فيلزم ان تحصل الشخص قبل ما به الشخصية وان لم يشتمل على امر زائد لزم عدم الفرق بين الشخصين والتقبيل
ان الماهية وان لم يشتمل على امر زائد لكن الفرق بانها يصير في انحاء الوجودات هويات كثيرة متمايزة حينئذ نقول هيهنا ايضا الماهية
وان لم يشتمل على امر زائد ليس في الضعيف لكن يصير هويات كثيرة متمايزة بالشدة والضعف في انحاء الوجودات
وبالجملة ما يقولون في الامتياز بين الاشخاص نقول مثله في الامتياز بين الشديد والضعيف فافهم ومنها النقض باختلاف
الكلي بكثرة آثاره وقلتها فنقول لا شك ان الآثار الكثيرة لكلي قد تترتب في بعض الاشخاص والقليلة في بعض آخر
على الماهية الكلية فان كان هذا الاختلاف تشكيكا فقد بطل ما زعمهم من امتناعه وان لم يكن تشكيكا فنقول ان اشتمل الكلي
الكثير الآثار على امر زائد ليس في القليل الآثار فان كان داخلا لزم اختلافهما بالحقيقة وان كان عارضا جاز ان يكون
هذه الآثار لهذا العارض لا للكلي المفروض وان لم يشتمل على امر زائد جاز عدم الفرق بين الكثير الآثار والقليل الآثار و
لا تخلص من هذا النقض الا بان يقال بالاشتمال على امر زائد عارض ويلتزم ان هذه الآثار للعوارض واما آثار الماهية التي
لا تتغير تختلف اصلا بالقلة والكثرة مع لا حاجة الى اخراج الاختلاف بهذا النحو من التشكيك فانه قد ظهر امتناعه بالدلائل
ومنها النقض باختلاف الماهية في الوجود في العين والعقل بالتجرد والمادية فنقول الماهية القائمة بنفسها من دون
محل ان اشتملت على امر ليس في المجرد فهذا الامر اما داخل فقد اختلف الحاصل في الذهن والحاصل في العين حقيقة
او عارض فقد ثبت الحلول او عدم الحلول لهذا الامر العارض مع عدم حاجته ذاتية وقد استقر طرا في الحلول الحاجة الذاتية
وان لم يشتمل فقد جاز عدم الفرق فلما وان جازت في العقل محتاجة الى الموضوع دون الخارج وفي الخارج محتاجة الى المادة
دون العقل والتعقل الاحتياج وعدم الاحتياج نشأ من الهويات والسؤال بان هذه الهوية لم جازت هذه الهوية
باطل نقول مثل هذا هيهنا كما علمت فافهم واستدل الشيخ المقتول على جواز التشكيك في الماهية والذاتي بان الخط

انما يزيد على خط آخر بنفس الخطية لا بامر آخر وكذا السواد والشديد لا يزيد على آخر ضعيف الا بنفس السوادية فقد تحقق
التشكيك في الماهية بلا مرية واجاب المحقق الدواني عن الاول بان الخط لا يزيد في نفسه بما هو خط على آخر اصلا بل انما
عرض له مقدار اضافي حدث الزيادة من قبله فان المقدار اذا قيس الى المقدار آخر يتصف هذا المقدار بانه زايد و
ذلك ناقص واما نفسه فلا يزيد ولا ينقص ويظهر هذا من كلام النصير الطوسي في تحريره لكتاب اقليدس فانه قال في
صدر المقالة الخامسة المقدار يعتبر تارة من حيث هو كمية بنفسه وتارة من حيث هو كمية بالقياس الى مقدار غيره من
جنسه فالنسبة هي كمية الاضافة قيل عليه لا يجب للتشكيك ان يكون الكلي المشكك بازاء التفاوت فيه لانه حينئذ لا يصح
التشكيك في شيء اصلا واذا لم يجب كونه بازاء التفاوت لاجل الاضافة عارضة كون المقدار المفروض مشككا
فانه قد وجد فيه الاختلاف وان كان لاجل الاضافة وهذا غير موجه بعد تسليم كون التفاوت لاجل الاضافة العارضة
فان محصل الكلام ان المقدار في نفسه لا يزيد ولا ينقص واذا اخذ مضافا الى مقدار آخر صح اتصافه بالزيادة حقيقة
عارضة للمقدار الاضافي وللمقدار الحقيقي بالعرض فلا يصير المقدار الحقيقي مشككا لان المشكك ما يكون موصوفا
بالذات بلا واسطة في العروض ولا تتوهم انه ح لا يصح التشكيك في العارض فان معروض الاختلاف فيه المبدأ القايم
لان المبدأ القايم موجب لعروض الاختلاف لصدق المشتق لكن صدق المشتق يكون موصوفا بالذات لا بالعرض
فتامل ثم هذا الجواب ليس بشيء لانا لا نجد اضافة سوى مفهوم الزيادة حتى يكون معروضا لها بالذات بل المقدار الحقيقي
معروض للزيادة بالذات لكن لما كانت الزيادة اضافة لا يعقل عروضها الا بالقياس الى مقدار آخر مثلا ثم بعد التنزل
الاضافة معنى اعتباري لا يصح اتصافها بالزيادة والنقص فانهما من العوارض التي لا يتصف بها الا الموجود العيني
الا ترى انهم يستدلون على ابطال البعد الموهوم المكاني بانه متصف بالزيادة والنقصان ثم بعد التنزل لو كان هذه
الاضافة معروضة للزيادة بالذات يصير حقيقة كمية والكلام في اتصافه بالزيادة والنقصان كالكلام في اتصاف اصل
المقدار فيهما فافهم واجاب البعض بان المعروض بالذات للزيادة والنقص هذا المقدار والهذية دخل في الاتصاف
بها دون الماهية المقدارية حتى يلزم التشكيك في الماهية وانت لا يذهب عليك ان هذا القايل ان اراد ان الهذية
الزايدة على هذا المقدار معروض لها بالذات فهو باطل لان الهذية ليست امرا زايدا موجودا وان اراد ان الهوية المخصوصة
من المقدار متصف به فمسلم لكن الهوية ليست الا الماهية المتقررة في نحو من الوجود فالماهية نفسها معروض للزيادة والنقص في

انتقص في انحاء الوجودات وهو المدعى فافهم واجاب عن الثاني بان الشديد والضعيف مختلفان حقيقة والشدة والضعف
نشأ من الفصول المنوعة وهذا معنى ان لكل منهما كون مغايرة بينه وان شئت نبهه عليها بان الحركة الكيفية متحققة وهي
يستدعي ان يكون فرد تدريجي من الكيف متصل واحد من مبدأ الحركة الى منتهاها متحققة وهذا الفرد ينحل الى اجزاء بعضها
اشد من بعض والمتصل لا يلتئم من مختلف الحقائق والمحقق الدواني شمر الذيل لاثبات الاختلاف فتارة يثبت التجويز
بان لكل مرتبة من الشديد مفهوم يندرج تحته افراد كثيرة متشاركة في هذه المرتبة فنسبتها الى تلك الافراد كنسبة
الانواع الى افرادها فكما نشكك في كون الانواع مختلفة كذلك نشكك في كون هذه المراتب انواعا وتارة يستدل
على الاختلاف النوعي بان فرضنا سوادا في غاية الشدة ثم فرضنا سوادا آخر اضعف منه على نسبة يكون اقرب الى
البياض ثم مرتبة اخرى اضعف من الاضعف بتلك النسبة ويكون اقرب الى البياض فرضا مما من الاول وهكذا
حتى ينتهي الى البياض الحق فنقول نسبة البياض الى المرتبة التي هي يليه كنسبة المراتب السوادية بعضها الى بعض
فلو كانت مراتب السوادات متحدة بالنوع يكون المرتبة الاخيرة متحدة مع البياض بالنوع هذا خلف وهذا البيان
انما يتم لو لم يكن السواد وساير الكيفيات في الانتقاص غير متناهية وهو ممنوع بل النقص في الكيفيات لا ينتهي الى
حد كما في الكميات ومع ذلك لا نم ان نسبة مرتبة من السواد والتي كان اضعف الى البياض كنسبة مرتبة من السواد الى
مرتبة اخرى كيف ونسبة المراتب السوادية فيما بينها الاشتمال وامكان التحليل في الوهم وهذا لا يتصور فيما بين البياض
والسواد فلا يمكن تحليل السواد الى البياض وبالعكس وان شئت نبهه على عدم وقوف النقصان في الكيفيات الى
حد بالحركة الكيفية فان الفرد التدريجي من الكيف ينقسم الى الاجزاء الغير المتوافقة الى حد وكل مرتبة منها اضعف من
مرتبة فوقها واشد من مرتبة تحتها وبالعكس فمراتب الشدة والضعف غير واقفة الى حد فافهم فقد ظهر مما تلونا
عليك ان الاشراقيين يجوزون ان يكون الماهية بنفسها زائدة وشديدة في نحو من الوجود ومن نفسها في نحو آخر منه كما
انهم يجوزون كون الماهية بنفسها متشخصة في انحاء الوجودات من دون زيادة شيء آخر يسمى بالتشخص والمشاؤون
انكروا ذلك ولا يظهر انكارهم كون الماهية متشخصة في انحاء الوجودات والفرق تحكم قال الجامع بين المعقول و
المنقول ذو الجهاد الاكبر الذي بلغ مبلغ اساتذته في نيل الحق اليقين الى علمائنا قدس سره واذا عرفنا
ان افراد حقيقة شدة والصدق ان يصدق الكلي على موضوع واحد بامصداق كثيرة وهذا لا يتصور في الذاتيات

فان تكثر الصدق انما يكون بتكثر المصداق والمصداق في نفس اثبات نفس ذات الموضوع فاذا كان المصداق متكثرا
يلزم التكثر في الموضوع فلم يبق الصدق على شي واحد وانما يتصور في العرضيات فان المصداق مغاير للموضوع فيمكن
التكثر في المصداق مع وحدة الموضوع فيمكن وصف الشدة فيها ثم قال على هذا التعبير النزاع لفظيا لان الذي يقول
به الاشراقيون ان تحقق الماهية بحيث يكون بنفسه شديدة ممكن والمشاؤن انما نفوا تكثر صدقها على موضوع واحد على
هذا جاء على الدليل ان الشديد هل يشتمل على امر ليس في الضعيف به تكثر المصداق ام لا وعلى الثاني فلا فرق اذ المصداق
في كلا الصورتين غير متكثر فلا يمكن تكثر الصدق وعلى الاول فان كان هذا الامر داخلا في الموضوع ولو في التقوم فقد تكثر
الموضوع وان كان عارضا فقد صار مناط الصدق هذا العارض فلم يبق المصداق نفس الذات فلم يبق الذاتي ذاتيا
لان المصداق قد صار خارج الذات فلم يبق التشكيك في الذاتي وعلى هذا انقض بالعارض واعلم اذا اوجد الماهية
او الذاتي في فرد على وجه الشدة فقد صار مصححا لانتزاع افراد كثيرة ضعيفات فالماهية في هذا الفرد وقد وجدت بوجودات
متكثرة فهذا الفرد مما يصدق عليه الماهية باعداد حسب تكثر وجودات الماهية فقد تكثر الصدق في الوهم على موضوع واحد
فتكثر الصدق على موضوع لازم لوجود الماهية على وصف الشدة في الفرد وانتفاء تكثر الصدق على موضوع انما يكون
لو لم يصح وجود الماهية في فرد على وجه الشدة فلا وجه الى جعل النزاع لفظيا فان الاشراقيين حيث جوزوا وجود الماهية الذاتي
مختلفا بالشدة في انحاء الوجودات فعليهم ان يجوزوا صدق الماهية على الفرد الشديد باعداد كثيرة والمشاؤن لما انكروا
تكثر صدق الماهية على موضوع واحد باعداد كثيرة فعليهم ان لا يجوزوا وجود الماهية مختلفة بالشدة والضعف في الوجودات
الوجودة فالنزاع نزاع معنوي على اي وجه اخذ والزاعمان مثلا زمان هذا وهذا وقد ظهر لك ان تدبرت ان الحق ما ذهب اليه
الاشراقيون فاحفظ والوجود انما يقبل التشكيك اي الوجود لا يكون شديدا من وجود اخر لانك وقد علمت ان ليس
الوجود الا تحصيل من قيامه الموجودية بل الوجود موجودية الشي ولا يقبل التكثر والوحدة الا بتكثر ذات الموضوع ووحدته
فلو صح من الوجود شي انتزاع امثال وجود اخر فهذا الوجود ان كان وجود هذا الشي فليس مع وجود اخر فقبل له وان كان وجود شي
اخر فلا يصح انتزاعه من هذا الشي الا ان يتحد ذلك الشي الاخر من هذا الشي فحينئذ لم يشتد الوجود بل انما يشتد الماهية واشتداد
الوجود بالعرض هذا فتدبر فيه واحسن التدبر واعلم ان الشدة انتزاع امثال اخر منه وان كان عبارة عن كمال الشي فلا يتم
هذا النحو من البيان وبيانه موضع اخر وسيعلم ايضا ان الاشتداد بمعنى حركة الوجود في الوجود على قياس الحركة الواقعة في الكيف

الكيف باطل ايضا كما قاله الان الحركة بل يستدعي ان يكون لها موضوع باق من ابتداء الحركة الى انتهائها وتتوارد عليه افراد ماهية
الحركة بحيث يكون في كل آن من زمان الحركة فرد من ماهية الحركة لم يكن ذلك الفرد في آن قبله ولا بعده ولا يمكن بقاء الوجود
في الآن الثاني اما مع الوجود في الآن الاول لكان ذات الموجود واحدا واما ان يكون الذات الموجودة بالوجود السابق
غير الموجودة بالوجود اللاحق بعين الوجود في الآن الاول لكان الذات وهذا اذا علمت ان الوجود ليس وراء الموجودية
امرا زائدا على الذات يتعدد بنفسه من دون تعدد المضاف اليه واستدل المحقق الدواني بان المتحرك حال الحركة
لا يتصف بفرد من افراد ماهية الحركة وانما هو المتوسط بين تلك الافراد والافراد ليست الا بالقوة فلو كان في الوجود
حركة لزم ان يكون الذات المتحركة موصوفة بفرد من الوجود حال الحركة فلا يكون المتحرك موجودا اثناء الحركة ولا بد للحركة من
تحصل الموضوع وبهذا استدل على نفي الحركة في الجوهر وفي ان المتحرك هل يتصف بافراد المقولة كلام طويل قد وقع الاطناب
في حاشيته الجديدة على شرح التجريد ووقع مشاجرة طويلة بينه وبين معاصره ومن شاء الاطلاع عليه فليطالع الجديدتين
لهما والحق انه لا بد للمتحرك في المقولة من اتصافه بالفرد الزماني الموجود في زمان الحركة على سبيل الانطباق عليه بحيث يكون
في كل جزء من اجزاء الزمان جزء من هذا الفرد وفي كل آن من آنات زمان الحركة حد من هذا الفرد وهي الافراد الآنية فلا يلزم
انتفاء الموضوع لانه في تمام الزمان يتصف بفرد زماني من الموجود وفي ابعاض ذلك الزمان بافراد زمانية متغيرة من
الاول حاصلة في ضمنه وفي كل آن بافراد آنية من الوجود وغاية ما في الباب ان هذه الافراد انتزاعية ولا ضير فيه فان موجودية
شيء لا تقتضي حصول الوجود على وجه الانضمام بل يكفي صحة الانتزاع فتدبر واعلم ايضا ان الماهية تختلف مع توارد الافراد المختلفة
وتعاقبها ضرورة ولا خلاف ايضا في وجود الحقائق الغير القارة في مجموع الزمان بحيث يكون منطبقا بعضه على بعض الزمان
لكن هل يجوز ان يوجد حقيقة في ضمن فرد زماني تدريجي الوجود بحيث يكون الهوية الحاصلة في مجموع الزمان منطبقة عليه والهوية
الحاصلة في كل منه في بعض الزمان منطبقا على بعض آخر منه والهوية الحاصلة منه في كل آن موجود فيه والحقيقة محفوظة في
مجموع الزمان وفي ابعاضه وفي آناته بهذه الهويات ويكون هذه الحقيقة منحصرة في هذه الهويات الاشخاص الحاصلة لا توجد
في غيرها ويكون تلك الحقيقة لا تقتضي انتزاعها لا عدمها بل يكون في يد الفاعل المختار ويمكن ان تحصل في الآن بهوية قارة وفي
الزمان بهوية غير قارة وبطلان وجود الحقيقة على هذا الوجه مما ليس ضروريا ولا مبرهنا عليه وانتقال هذه الحقيقة في هذه الهويات مع
بقائها وتجددها كل هوية منها في كل آن او زمان ان شئت سميته بحركة الحقيقة في اشخاصها وهوياتها الوجودية والانتقال التدريجي مع

انحفاظ وجودها الا انی وان شئت لم تسر حركة لعدم انحفاظ الموضوع بالهوية لكن الكلام في ان التجدد بهذا الوجه يمكن وانه لازم
لانا تقلبت بهذه اللفظة فانا بالفعل اما هو الذي قد كنا في الزمان السابق كيف ولو كنا متخالفين بالحقيقة لانقلبت جلودنا و
وصفاتنا والتزام هذا سفسطة قلت المشار اليه بانا هو الحقيقة المحفوظة في ضمن هذه الهويات لا هذه الهويات و
الحقيقة هي الفعلية الغادرة ولا شك في بقائها فلذا نحكم بانا الذي كنا نعلم ونقدر من قبل بعينه نحن الذي الان
وكما ان ذواتنا تتدرج في الهويات كذلك صفاتنا تتدرج في هوياتها ولا سفسطة فيه واما حكمنا بان هذه الهوية تلك
فمن اللبس من خلق جديد كيف واما نحكم بان ابداننا التي الان هي الابدان التي كان من قبل تبدل كثير من اجزاء
ابداننا لكنا لا نجزم بحكم عقولنا بهذا كما انك لا نجزم بحكم عقولنا بذلك وهذا هو القول بالتجدد والامثال الذي عليه القوم الكرام
الذين لهم عند ربهم منزلة عظيمة ومرتبة رفيعة قد تابوا عند الله سبحانه فاذاقوا العلوم الحقة التي تغذت ارواحهم ونعالهم
من زلال رحمته وما وردت عليهم هم خلفاء الرحمن على الارض الحقيقة وانما هذه التصوفات على الحقيقة رضوان الله
عليهم كانوا اجمعين ولولانا في جوارهم امين قال قدس سره واقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق الخ يمكن ان
يقال محل مقصود المجيب ان حقيقة وجود الواجب جل مجده مخالف لحقيقة وجود الممكن فان وجود الواجب قائم بذاته
هو ذات الواجب وبه موجودية من دون عروض حصة من الوجود وارد وجودات الممكنات حصص الوجود المطلق بها
موجودة بها وليس هنا فرد اخر من الوجود سوى الحصص فح لم يلزم في الممكن التزام امر ثالث غير الحصة والوجود المطلق
وكذا لم يلزم في الواجب كون الحصة زائدة عليه بعد هنا وانما هناك فرد من الوجود وهو عينه تعالى وبهذا فرق بين الجواب
عن جواب وكتب الفاضل فتامل فيه وتدبر ما سلف قال قدس سره والصواب ان يقال ان فسر الوجوب بالذي بمعنى
ما الاستغناء الخ فيه اشارة الى ان جواب المص غير صحيح فانه يجب ان الوجوب عين الذات لكن الذي هو عين الذات
مصداق هذا المفهوم واما مفهومه فهو معنى اضافي قطعا وهذا المعنى نسبة بين ذات الواجب ووجوده فلا بد من زيادة
الوجود وح لا ينفع في الجواب هذا والتحقيق ان الوجوب جهة عقلية ملاحظة بالتبع وليس في الواجب امر موجود يكون
هو الوجوب وانما يحكي به عن نفس الذات التي هو موجود بحيث موجود بنفسه لكنا نضطر في الحكاية بالضرورة العقد
الى جعل الوجود محمولا لكنك تضطر الى جعل الوجوب جهة للعقد فان اريد بالوجوب جهة القضية فهو لا يقتضي الا مغايرة
مفهوم الوجود والمحمول لا في القضية ولا يلزم منه زيادة الوجود في المصداق وان اريد الوجوب الذي هو المصداق

المصداق فهو نفس الذات وليس اضافة وان اريد بمعناه المصدري المتعقل استقلالا فهو بلا شك الجهة بمجرد لحاظ مستقل
لا يستدعي زيادة الوجود في المصداق فافهم قوله قدس سره وان فسر باقتضاء الذات الموجود الخ ولا يبعد ان يراد
باقتضاء الذات سلب اقتضاء الغير اعم من ان يكون باقتضاء الذات او لا قوله لا يقال الوجوب اقتضاء الذات
الوجود الذي به الموجودية الخ انت لانه يجب عليك ان اقتضاء الذات الوجود الذي به الموجودية غير صحيح والا لتقدم
الذات الموجودية والحق ان الواجب ما يكون وجوده ضروريا لا باقتضاء فالوجود الخاص الذي به الموجودية نفسه وهو
الوجود المطلق ضروري اما باقتضاء الذات على ما هو المشهور اولا بالاقتضاء على ما هو التحقيق لان الامر الخارج اذا كان
مصداقه نفس الذات ويحتاج الى اقتضاء وتقتضي فاقتضاء الوجود المطلق من الامور اللازمة على المشهور فتسليم به
لا ضرر فيه وليس المقصود ان مناط الواجبية هذا الاقتضاء فافهم لانا نقول الواجب ما يقتضي الخ قد علمت ان ليس مناط
الواجبية اقتضاء الوجود المطلق بل ما يكون موجوديته بنفسه من دون اقتضاء اصلا والوجود المطلق ليس مناط
الموجودية اصلا قوله والا يلزم ان يكون الزمان ونحوه الخ هذا الجواب جدا فان الزمان لا يقتضي شيئا من الوجود الخاص
لا الوجود المطلق نعم يمتنع عليه العدم الخاص على راي الفلاسفة ولا يلزم منه وجوب الوجود الخاص فان نقيض العدم
الخاص سلب العدم الخاص وهذا قد يكون بالوجود الخاص وقد يكون بالعدم المطلق وقد توجه بان المراد ان تحقق حصول
الوجود الوجود ضروري ونقيضه في ذاته عدم طريان العدم عليه وهذا الوجه ينبغي ان يقال فيه وان يصلح العطار ما افسد
الدهر فان الكلام في اقتضاء الذات الوجود لا في اقتضاء البقاء مع ان الوجود والبقاء بعد عروض الوجود فيه
غير ضروري ولا تقتضي الذات قوله العموم والخصوص من عوارض الصور الذهنية الخ هذا الجواب غير متوجه
فانه قد سلم فيما سبق العموم والخصوص واجاب بانه ممكن التعاكس ثم اعترض بان الوجود الخاص ذات الواجب
فلا يمكن ان يتقدم عليه شيء وبناء هذا على خصوص الوجود الخاص ثم ان حاصل السؤال الاول ان ما يمكن ان يعرض له
العموم ووجود في الذهن يتقدم على ما يمكن ان يعرض له الخصوص ووجود في الذهن فاجاب بالتعاكس ثم اعترض انه
لا يمكن ان يتقدم الوجود الخاص لكونه ذات الواجب فالجواب بان الخصوص والعموم من عوارض الصور العقلية غير
متوجه لانهما وان كانا من عوارض الصور العقلية فالمفهوم الذي من شانه عروض العموم لصورته العقلية يتقدم
على ما من شانه ان يعرض لصورته العقلية الخصوص والحق ان الجواب بالتعاكس غير صحيح وانما الجواب ما اشار اليه

بقوله مع ان العام مطلقا ليس مقيدا بل العام الذاتي قوله بل التحقيق ان الواجب هو الوجود المتأكد الخ حاصل هذا
الجواب هو جواب المص وقد عرفت ما فيه مع دفعه فتذكره قوله وذلك ان يقول وجودات الممكن الخ حاصله ان
وجودات الممكن ان كانت افرادا غير الحصص فهو باطل وان كان حصصا فاقتضاؤها للوجود المطلق غير صحيح فلا يرد ما في
الشرح بقوله فان قلت وانت خبير ان هذا الجواب غير متوجه فان السؤال كان على تقدير ان يكون وجودات الممكنات
افرادا غير الحصص فالصحيح عنه كلام الشارح المحقق قدس سره فانكار الافراد لا يكون جوابا تم ما الزم من الاستحالة فان
القائل بالافراد يقول بوجود تبهما نزيه بل مصداقا للموجودية ووجودا حقيقيا فتامل قوله فاذا كان المراد منه
اقتضاء الذات كونه موجودا على هذا لا بد من التصرف في لفظ الاقتضاء بمعنى سلب اقتضاء الغير لان الشيء
لا يقتضي موجوديته بعينها مع ان هذا الفرد من الوجود مصداق للموجودية فلا يحتاج بعد تقرره الى المقتضي تقرره
بنفسه لكونه واجبا بالذات او يقال المراد من كونه موجودا او وجود المفهوم المصدري المتأخر عن التقرر والموجود
بمعنى كونه مبدأ الآثار وهذا المفهوم لا يتخالف في اقتضاء الذات اياه كما قد مرت اليه الاشارة ثم لك ان تحمل كلام
الشارح ان تحمل كلام الشارح المحقق عليه في تفسيره الوجوب وان كان بعض عبارات التجريد يأباه بحسب الظاهر وعلى هذا فحاصل السؤال
المصدر بقوله فان قلت ان الوجودات العارضة للممكنات مصداقات لموجوديته فقد تقتضت الموجودية وحاصل الجواب
المصدر بقوله قلت المراد بالاقتضاء ما يكون بحيث يكون تقرره لا بمقتضى آخر فانه اذا كان تقرر الوجودات من
المقتضي المغاير فالموجودية ايضا باقتضائه لان التغاير في المصداق يوجب التغاير في المصداق قال شارح التجريد
يوهم اقتضاء الوجود الخاص لعروض الوجود المطلق استغناء لازم الموجودية بوجودين فالتحقيق ان الوجود الخاص
ذاته تعالى ووجوده هو المطلق فذاته التي هي الوجود الخاص موجود بوجود مطلق قبل فعلى هذا صار الوجود الذي
به الموجودية زائدا او يصير الواجب واسمه ووجود غاية ما في الباب ان الهوية فرد الموجود وهذا مما تقتضي التعجب
فان موجودية ذات الباري عز وجل بالوجود الخاص الذي هو نفس ذاته تعالى واما الوجود المطلق فمفهوم منتزع
بعد صيرورته في عالم الواقع كما ان زيدا انسان بنفس ذاته لا بعروض مبدأ ثم العقل ينتزع عنه الانسانية المصدرية
ولا يكون زيد انسانا بانسانيته الانسانية هو نفس ذاته والانسانية منتزعة من ذاته كذا هنا الذات موجودة
بنفسها والمفهوم المصدري ينتزعه العقل وتقييده ذاته تعالى فافهم قوله لان الصحيح من حيث هو صحيح لازم الخ

لزم ح يعني ان نفس مفهوم الصحيح من لوازم فيكون اخص من اللوازم بطبيعته وباعتبار صدقه على الافراد لم

لان كل ما هو فرد اللازم فرد الصحيح حتى ان مفهوم الصحيح بانه فرد اللازم فرد للصحيح ايضا لاستحالة تغاير الجنبة ثم الظاهر

ان هذه المقدمة ماخوذة في الوجه الاول ح دفع لما عسى ان يورد ان هذه المقدمة ماخوذة في الدليلين الاولين كما انها

ماخوذة في هذا الدليل فلم صار هذا الدليل الزاميا دون الاولين وتقرير الجواب ان هذه المقدمة وان اخذت في

الاولين لم يوجه بانه مسلم الفلاسفة وانما اخذت بانها خارجة في نفس الامر والمقدمة الواحدة ان اخذت في

الدليل من جهة التسليم كان الدليل الزاميا وان اخذت من جهة الصدق كان برهانيا فافهم في

الوجود الذهني. الثاني اثبات انه لابد في العلم بالاشياء الغائبة عنا ح اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى امرين الاول

ان الاشياء الغائبة عنا اي ما سوى انفسنا وصفاتها الانضمامية لها حاصلة عند الادراك في الاذهان الثاني

ان تلك الصور الحاصلة علوم وادراكات والمتكلمون ينكرون على كلا الدعويين والدلائل المذكورة ان تمت فانما

تدل على الدعوى الاولى دون الثانية وليس النزاع في مفهوم العلم المصدري والانكشاف فانه ليس في شي بل

النزاع انما هو في مبدأ الانكشاف ومطابقه الحالية فقد اختلفوا فيه اختلافا عظيما فذهب مشايخنا الاشعرية قدس

اسرارهم ولم يعلم فيه منازع من المتكلمين الى ان العلم حالة قايمة بالمدرك ذات اضافة ينكشف بهذه الحالة المعلوم

الذي تتعلق به هذه الحالة وعبروا عنها بالحالة الانجلائية قالوا هذه الحالة لو قامت بالجمادات لكانت عالمة وتعليم

ميل الامام الرازي رحمه الله تعالى في شرح الاشارات الى انه اضافة بين العالم والمعلوم ويمنع عنه الطبع السليم والذهن

المستقيم كيف والاضافة معنى انتزاعي واذا ترجع الى الوجدان لانجد اضافة تنتزع عن نفوسنا الا مفهوم الانكشاف

عندنا ونحوه ثم ان هذه الاضافة لابد لها من مصداق موجود والكلام فيه وذهب الفلاسفة الى ان العلم الصورة

الحاصلة من المعلوم قال الامام الرازي في شرح الاشارات القول بكون الصورة علما باطل سواء كان القول بالوجود الذهني

حقا او باطلا لان الادراك لو كان بحصول المعلوم عند العالم والكان الجسم القايم به السواد عالما به فان قيل الادراك

حصول الصورة للمدرك او لقابل الادراك او للمجرد قال لما كان الادراك بحصول الصورة حيا الحاصل ان الادراك

الصورة الحاصلة عند من حصل عنده الصورة او عند من هو قابل لحصول الصورة وهذا غير محصل وغير مفيد الجواب عن

الثالث فنقول ان الادراك اما نفس المعلوم الحاصل او موقوف على شرط زايد على الاول يلزم كون الجسم عالما

بالسواد بالضرورة لان العالم من قام به العلم وعلى الثانى لم يكن حصول نفس المعلوم علما فى احتياج فى كونه علما الى امر زائد
اجاب عنه النصير الطوسى ان الادراك وجود المعلوم للعالم وجودا ظليا لا كوجود السواد للجسم فلم يلزم محذور وانت لا يذهب
عليك ان الادراك عندهم عبارة عن حصول نفس المعلوم مطلقا والاشتراط فيه بالوجود الظلى الا ترى انهم قالوا النفس
عالمة بنفسها لحضور نفسها لا لحصول صورة وكذا صفاتها فالشئ الموجود بالوجود الاصلى الحاضر لديه علم ويسمونه بالعلم
الحضورى وزعموا ان هذا النحو من العلم اقوى فالاشتراط بالوجود الظلى غير معقول فيلزم كون الجسم عالما بالسواد بل الحق
فى الجواب ان يقال ليس الكلام فى المفهوم المصدرى انما الكلام فى مصداقه ومطابق حمله فالموجودات التى يثبت لها
مفهوم العالمية والانكشاف لا بد فيه من مبدء الانكشاف ومطابق لحمله فالفلاسفة يدعون ان مطابق الحمل هو الصورة
الحاصلة من الشئ عند المدرك وقابل الادراك فيما سوى علم البارى عند محققيهم لان العلم هناك موجود دائما فيمكن ان
يقال مصداقه نفس ذاته بخلاف غيره من الموجود فان العلم قد يثبت له وقد لا يثبت فيجب ان يكون المصداق امرا
زائدا لكن لما اثبتوا الوجود الذهنى عند الادراك حكموا بان المطابق للعالمية حصول الصورة فالصورة القائمة بالموجودات
التى تصلح لان ينكشف عندها الاشياء علم ومطابق العالمية فلم يلزم عالمية الجسم بالسواد ولم يكن قولنا العلم الصورة الحاصلة
عند المدرك او القابل للادراك بمنزلة القول بان العلم الصورة الحاصلة لمن حصل الصورة عنده او لمن هو قابل لحصول
الصورة وتعريف الادراك المختلف بالمعلوم الصورة مع ان اراد بالادراك معناه المصدرى نختار انه ليس نفس
المعلوم الصورة ولم يكن الكلام فيه بل مطابق حمله وان اراد هذا المطابق ومبدء الانكشاف فنختار انه نفس المعلوم
مطلقا بل اذا كان قائما بمن يصلح الانكشاف عنده ولا محذور وفيه تامل ثم القول بكون الصورة القائمة علما مشكل
فانه يرد عليه اشكالات صعبة الاندفاع وقد انكره المحشى آخر الامر كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى ثم من المشائين من
زعم ان حصول صورة المعلوم للعالم غير كاف للادراك بل لا بد من اتحاد العاقل بها قال الشيخ فى الاشارات وكان
لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل فى هذا الاتحاد والعقل والمعقول كتابا يثنى عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم
لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه رجل من اهل زمانه وناقض هو ذلك المناقض بما هو
اسقط من الاول المختلف للارسطو وقال فى كتاب المبدء والمعاد فى تقرير كلامهم على ما نقله شارح التلويحات ما حاصله
ان العقل بالقوة اذا احدث له صورة مجردة عن المادة والعوارض صيرته عقلا بالفعل لا بان يكون منفصلا منه انفصال

انفصال المادة عن الصورة الا تسلسل الصور وهذا محال والتفصيل ان العقل بالفعل يعقل اما بعينه العقل بالقوة او
اما الصورة واما المجموع لا جائز ان يكون العقل بالقوة بعينه يعقل بالفعل لانه ان لم يعقل امرا لم يخرج الى الفعل وان
عقل فلا بد ان يكون هذه الصورة معقولة اولا ثم يكون آلة للادراك فاما ان يحتاج في تعقلها الى صورة اخرى تسلسل
واما ان يكون بنفسه تعقله للاشياء على الاطلاق فيلزم ان يكون المادة العقلية والعوارض عاقلة لها واما ان يكون تعقلها لا على
الاطلاق بل باعتبار كونها عاقل من شأنه التعقل مع خروج الحاصل الى كونها موجودة لما من شأنه ان يكون موجودة له
واما ان يكون باعتبار آخر فلم يكن الصورة بنفسها ادراكا وقد فرض انها بنفسها ادراك هف فاذن ليس العقل
بالقوة هو نفسه عقلا بالفعل ولا جائز ان يكون العقل بالفعل هو الصورة اذ يلزم ح ان لا يخرج العقل بالقوة الى العقل
هو الصورة ويكون العقل بالقوة قابلا وموضوعا ولا جائز ان يكون العقل بالفعل المجموع اذ على هذا لا يكون ان يعقل جزء منه
لان هذا الجزء اما خارج عنه فيحتاج الى صورة اخرى لها يكون بالفعل وقد فرض انه بالاول صار بالفعل بل الكلام هنا الا في
الصورة التي بعدها يصير عقلا بالفعل فيتجزى الى هذه الصورة وان كان اجزاء فتلك الاجزاء المعقولة اما الذي كالمادة
او الذي كالصورة او كل منها وعلى التقادير فاما ان يعقل الجزء الذي كالمادة او الذي كالصورة والكل باطل لانه
ان كان يعقل الجزء الذي كالمادة فيكون نفسه عاقلا ومعقولا وعقلا فلا معنى للصورة وان كان يعقل الجزء الذي
كالصورة فالجزء الذي هو الصورة هو المخارجة الى الفعل فهو اذن بالقوة دون الذي كالمادة وهو خلاف الوضع
وقس الاقسام الاخر فقد بطل الاقسام الاخر فقد بطل الاقسام الثلث فاذن ليست نسبة الصورة العقلية كنسبة
الصورة الطبيعية الى الهيولى بل اذا حلت الصورة في العقل بالقوة اتحدتا بها شيئا واحدا فليس هناك قابل
ومقبول فالعقل بالفعل بالحقيقة هي الصورة المجردة وهذه الصورة اذا جردت الغير عقلا بالفعل فبنفسها اولى بان
يكون عقلا بالفعل كما ان حرارة النار لو قامت بذاتها كانت اولى بان يحرق ولو قام البياض بنفسه كان اولى
بان يكون مفرقا للبصر هذا كلامهم ملخصا فانك اذا رجعت الى الحقائق الاخرى فلا كلام لنا معهم والا فلا يخفى ما فيه
وقد ظهر لك مما قدمنا الجواب عن هذا البيان ومن المشائين من زعم ان النفس يتحد مع العقل الفعال و
العقل الفعال عقل بالفعل قالوا النفس يتحد مع المعقول المستفاد والعقل يتحد مع النفس فيصير المعقول المستفاد
فهو اذا مع قولهم بالاتحاد بين النفس العاقلة وبين المعقول المستفاد وقد رد والاتحاد والشيخ في الاشارات بالغ

ان الشيخ على كلام فرفوريوس فقال في رد الاول ان قول من المتقدمين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار
هو هي فليفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان هو على قولهم المعقول من ا بنفسه قبل هو هو موجود كما كان عندما لم يعقل ا او بطل
منه ذلك فان كان على انه حال له الذات باقية فصار كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون الاتحاد وان كان على
ان ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس على انه صار هو شيئا اخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى
مشتركة وتجدد مركب لا بسيطا ثم اكد وقال وايضا اذا عقل ا ثم تعقل ب ايكون كما كان عند عقل ا حتى يكون سواء عقل
ب او لم يعقلها او يصير شيئا اخر ويلزم منه ما تقدم وغرضه من الكلام الاول الزام الاستحالة والغرض من هذا الكلام
ذكر لزوم الاستحالة عند تعقل كل معقول معقول ثم قال في رد القول الاخر وهؤلاء ايضا يقولون ان النفس الناطقة
اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق وقالوا اتصالها بالعقل الفعال هو ان
يصير نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد
وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا فيتصل منه شيء دون شيء او ان يجعلوا اتصالا واحدا يجعل النفس كاملة
واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة التي اراد
بالعقل المستفاد المعقول الحاصل في النفس حين الادراك وقوله على ان الاحالة الخ معناه ان الاستحالة المذكورة في
اتحاد العاقل والمعقول في قولهم النفس تتحد مع المعقول المستفاد لازمة وهذه الاستحالة زائدة عليه ثم بعد هذا ابطل الشيخ الاتحاد
مطلقا بدليل ذكره المصنف في المرصد الرابع ثم هنا قول اخر وهو القول بالشبح والمثال فيحصل حين الادراك شبح المعلوم و
مثاله وهذا القول ليس مغايرا لقول مشائخنا الكرام اذ ليس المراد بالشبح الا صفة قائمة بالعالم مغايرة للمعلوم بالذات
لها علاقة بها ينكشف هو وهذا هو الحالة الانجلائية التي يقول بها مشائخنا الكرام عليهم الرحمة فقد تلخص مما ذكر ان
المذاهب في العلم اربعة القول بالحالة الانجلائية والقول بالاضافة والقول باتحاد العالم ولعل القول الاول قريب
الى التحقيق ولسان سليم النظر الفكري بري عن التكلفات وقد وجدت مكتوبا بخط الواقف على الاسرار الغرائب المستور
في الالطاف الرحمانية ذي اليد الطولى في العلوم العقلية والنقلية اعلم علماء نسبا قدس سره على المحاكمات بهذه
العبارة نقل التعويل على نفي اتحاد العلم والمعلوم كما وقع من المتكلمين وتبعهم الامام الرازي من العناية الالهية وذلك
فضل السدرية من يشاء وهو الحكمة ومن اوتيها فقد اوتي خيرا كثيرا وغاية من الجناب الاقدس والحضرة المقدسة ان

ان نقفنا لتحصيل ذلك المقول عليه والصافي عن التشويشات التي بها نقضت المحقق وشارح الشرح وكذلك الامام الهمام
انتهى فالذي يخطر بالبال في اثبات الحق بالنظر الفكري هو ان يقال النفس العالمة بالاشياء العلم بها لابد والا لكانت
عالمة واتحادها بكل شيء فهذا الامر لابد اما نفس المعلوم ولابد الا ان يكون حاصلا للنفس وحصوله لها اما بالاتحاد
وقد علمت بطلانه او بالحلول كما عليه الفلاسفة الى الآن وهو باطل لما سيجيء منا تمام دليل المتكلمين على ابطال الوجود
الذهني فانتظر ولان الحلول لابد له من جهة ذاتية اما في نفس وجودها او في لازم من لوازم وجودها وقد نبهوا
عليه احكاما كثيرة منها تعميم الهيولى في الاجسام كلها ومنها ابطال عالم المثال الذي عليه اهل التصوف رضوان
الله تعالى عليهم والمعتبرون من الفلاسفة وليس المعلوم محتاجا الى الذهن لا في وجوديته ولا في لازم من لوازمه فيمتنع
الحلول ولو تشبثوا باختلاف الوجود في الوجود والعلم يحتاج المعلوم الى المحل دون الوجود الاصلي فنقول فليصح مثله
في الوجود الاصلي اذ يجوز ان يكون له صنفان ويكون الحاجة باعتبار صنف دون صنف وهذا البيان المعلومات
مختلفة انواعا واجناسا بل ربما لا يكون بين المعلومات شركة في ذاتي بوجه من الوجوه فلو كان العلم نفس
المعلومات لم يكن حقيقة واحدة بل حقائق مختلفة بل لا يكون بين بعض العلوم شركة في ذاتي اصلا مع ان العلم
حقيقة واحدة كسائر الحقائق كما يشهد به الوجدان الصحيح الذي لا يشوبه وهم بوجه من الوجوه كيف ولو جوز
كون العلم حقائق مختلفة لارتفع الامان عن البديهيات فانا لا نجد تفرقة في العلم بالشجاعة والسواد والبياض مع ربما
منا نعلم ضرورة انها حقيقة واحدة ولو قيل تنقيح الحقائق عسير جدا فيها والعلم ان هذا حقيقة واحدة او حقائق
متعددة نقول تنقيح الحقائق ولو كان عسيرا لكنا نعلم قطعا ان الانسان حقيقة واحدة والحيوان حقيقة واحدة
والمقدار حقيقة واحدة فكذا العلم والتشكيك فيه ليس الا ان يكون سفسطة لا يلتفت اليه اصلا على ان الفلاسفة
انفسهم يقولون بكون العلم حقيقة واحدة حيث قالوا العلم جنس تحته نوعان ولان العلم لو كان نفس المعلوم القائم
بالنفس لكان كلما حصل في النفس انكشف حقيقة فيلزم ان يكون الصفات القائمة بالنفس كالقدرة و
الارادة والشجاعة معلومة بالكنه بنفسها لكل احد وهو باطل قطعا فان قال قائل ان الصفات حاصلة للنفس بها
باشخاصها اجمالا فهي معلومة باشخاصها وانما نعلم ماهياتها الكلية قلنا ان كفى حلول فرد من المعلوم حلول
الماهية في ضمنه لانكشاف كنه الماهية فيلزم ان يكون الماهيات الصفات العينية القائمة بالنفس مدركة وانتم

يكفي حلول الفرد بل يجب حلول الحقيقة الكلية بنفسها لا في ضمن فرد من الافراد ويلزم ان لا يكفي حلول الصورة العلمية بحكم
في الكشف عن حقيقة المعلوم لان الصورة متشخصة فهي فهو فرد من افراد المعلوم وان زعموا انه لا بد من الحصول الظلي فهذا
تحكم فان الحصول لو كفى فالحصولان سيان مع انه يبطل القول بالعلم الحصولي وان زعموا ان الحصول الظلي يكفي في الكشف
الماهية واما الحصول الاصلي فلا ينكشف به الا الاشخاص دون الماهيات فهذا ايضا تحكم بحت يكذبه الوجدان الصحيح ولا يجوز
ان يكون العلم نفس الصور القائمة بانفسها من دون حلول في النفس ضرورة ان العلم صفة من صفات النفس وزعم الصدر
الشيرازي ان النفس تنشئ صور المعلومات لا في محل قايم به متعلقة لما في مادة في عالم اخر وهو العلم حقيقة لانها حاضرة
عند النفس حضور المعلول عند الفاعل وهو اقوى من حضورها للقابل وهذا سخيف جدا لان الشيء بالحصول عند القابل يكون
صفة من صفاته فيمكن ان يكون علما واما الحصول عند الفاعل فلا يجعل المعلول صفة له فلا يكون علما اصلا ثم ان هذه الصور اما
قديمة فيلزم قدم النفس ضرورة الا يتصور قدم المعلول بدون قدم العلة ويلزم ان يكون معلومة ازلا وابدا واما حادثة فهي
متعلقة بمادة ومدة فلا يكون مبدعة ولا قائمة لا في مادة ثم ان النفس لو كانت فاعلة لهذه الصورة يلزم ان لا يكون
الفاعلية منحصرة في ذاته تعالى وهو خلف قطعا مع انه مسلم عند هذا القائل وان كانت من قبيل المعدات والشروط يلزم
ان لا يكون لها حصول عند النفس لا حصول الشيء عند الفاعل ولا حصوله عند القابل ثم لو كانت علم النفس عبارة عن هذه
الصور لما صح كسب واكتساب اذ لا شك انما يكون بترتيب المعلوم او المعلوم والصور لما كانت قائمة بنفسها لا يتصور
فيه الترتيب فنقول بالجملة ان المعلوم لا يكون عين الصورة ضرورة انه صفة مغايرة للمعلوم قائمة بالنفس ولا يجوز ان يكون صفة
انتزاعية لان مبدأ الانكشاف ما يكون موجودا بلا انتزاع المنتزع واعتبار المعتبر ولو كان انتزاعيا لا بد له من منشأ الانتزاع
وهو العلم حقيقة فاذن صفة انضمامية لها تعلق بالمعلوم بها ينكشف المعلوم وهو الحالة الادراكية وهو الشيخ والشارح ثم منه
ما له تعلق بامر واقعي ومنه ما له تعلق بامر غير واقعي والاول العلم بالمعنى الاخص والثاني الجهل المركب ومن مشايخنا من
قال انهما مختلفان حقيقة فاندفع ما قال المحقق الطوسي لو كان العلم غير المعلوم لم يكن مطابقا ولا غير مطابق فلا يتميز العلم
عن الجهل واما القول بان المباين لا يكون مبدأ الانكشاف مباين اخر فغير موثوق به ولم يدل دليل عليه اصلا انما هو
دعوى من غير سامعيهم ثم ان العلم صفة ذات تعلق واضافة فلا بد للمعلوم نحو ثبوت وتشيئ ثم المعلوم الذي يتعلق
به العلم ربما يكون معدوما فلا بد له من نحو ثبوت غير هذا الثبوت الاصلي المسمى بالوجود وهذا الثبوت ينبغي ان يكون منشأ لامتياز ثبت

يترتب عليه الآثار بل هو اشبه فما نقول به الفلاسفة من الوجود الذهني فلا بد منها من عالم آخر يكون للمعلومات فيه ثبوت
وشيئية ظلية سواء كانت صوادق ام كواذب سواء كانت خيالية ام واقعية وليس للكواذب هناك ثبوت بان
يتقرر الموضوع وينتزع منه المحمول والا لم يبق الكاذب كاذبا بل نحو يكون للحكاية ثبوت في الذهن عند الفلاسفة ويكون كاذبة
ان لم يكن لمصداقها تحقق في ظرف قصد عنه الحكاية وصادقة ان كان له تحقق في ذلك الظرف وسيرد بك هذا المعنى بزيادة
ايضاح ان شاء الله تعالى هذا كله في عالم النفس واما الباري عز وجل فلما كان عالما بالاشياء كلها ازلا وابدا فلا يبعد ان يكون
نفس الذات مبدء للانكشاف ويكون بازاء الصفة القائمة فينا في ان يكفي في الانكشاف فيكون العلم نفس الذات لكن
لا بد هناك ايضا من نحو شيئية للمعلوم فمن هذا الوجود وان العالم حادث فلا بد من نحو ثبوت للمعلوم غير الموجود وسيتبين لك هذا المعنى
بزيادة وضوح ان شاء الله تعالى هذا الذي بينا من حقيقة العلم هو الذي يعطيه النظر الفكري واما تميل الصواب قطعا في امثال
هذه المباحث فلا يتيسر الا بكشف لا ينال الا بالمجاهدات متشاوقة على ما اتى بها شارع العرب والعجم سيد العالم صلوات الله و
سلامه عليه وعلى آله واصحابه ثم ان مشايخنا الكرام يقولون في الباري عز وجل انه صفة قديمة بسيطة قائمة بذاته تعالى حذرا
عن لزوم الاشتراك اللفظي وسنعود الى هذه المباحث ان شاء الله تعالى واذ قد بلغ كلامنا هذا الشعاب فلان نوجه
عنان الكلام الى الحاشية والشرح قوله والقول بحصول اشباحها الخ قد حكم المحشي بان القول بحصول الاشياء واشباحها
في طرف اثبات الوجود الذهني في المقام الاول يعني اثبات نفس الوجود الذهني في المقام الاول سواء كان للشيء العيني
ام لا وفي طرف نفي الوجود الذهني في المقام الثاني لانه ليس وجودا لهذا الامر المعني بل وجود ذهني لشيء آخر وهذا
شيء عجاب فان القائلين بالشبح والمثال لا يقولون بان قيامه قيام ظلي من دون ان يترتب عليه الآثار بل قيامه
قيام خارجي عند القائل به مثل قيام القدرة والسخاوة واشباهها فالشبح موجود خارجي والقائل به في طرف النفي في
كلا المقامين نعم من قال بوجود الاوصاف الانتزاعية بالنفس يقول القيام قيام ذهني ولهذا لا يتصف بها الذهن
فهذا القول في طرف الاثبات في المقام الاول وفي طرف النفي في المقام الثاني ثم ان منشأ هذا القول ان الصفات
الانتزاعية صفات يتصف بها الاشياء والاتصاف بالمعدوم المطلق محال فلا بد لها من نحو وجود واذ ليس في الخارج
ففي الذهن وانت قد عرفت ما هو الحق فيه من ان الوجود الذهني لو سلم لم يغن في الاتصاف وان الوجود لو وجد لانتشار
بحر جيا عن كونها معدومة مطلقا قوله والاشبه المحقق بما رأى اوله المثبت والباقي يعني الشيخ قدس سره حرر الخلاف

فيما لها وجود عيني فقد جعل الخلاف في المقام الثاني لان دلايل الفريقين منطبقة عليه كما سيظهر انشاء الله تعالى قوله ثم الظاهر
ان ما ذكره في تفسير الوجودين الخ يعني ان ههنا امر الوجود ضروري يعرفه كل احد واللوازم و اثار يترتب عليه العلم بالضرورة
ان هذه الاثار ليست الوجود وان كانت تلك الاثار نظرية في نفسها لكن بعد ثبوتها و ترتبها على هذا النحو ضروري ثم لا بد لهذا
الترتيب من مبدء و هو مصداق لهذا الوجود الضروري فهذا الوجود وجود خارجي و مصداق وجود حقيقي خارجي وما وراءه
وجود ذهني و مصداقه وجود حقيقي ذهني وهذا التعريف تعريف الوجودين الحقيقيين لان ترتب الاثار حقيقة عليه ويمكن
ان يكون تعريفا للمصدرين لان الترتب على مصداقه ترتب عليه وعلى التقديرين لا دور اما على الثاني فلان الوجود الخارجي
ضروري وكذا مقابله واما على الاول فلان الاثر الخارجي ضروري يعرفه كل احد من حيث انه مرتب على الوجود المصدري الخارجي
ولا يتوقف تعقله على معرفة الوجود الحقيقي هذا لكن بقي ان الوجود الحقيقي عند المحشي ذات الواجب الوجود وهو واحد شخصي
عنده فكيف ينقسم الى الذهني والخارجي اللهم الا ان يقال من حيث انه مصداق للموجودية الخارجية وجود خارجي ومن
حيث انه مصداق للموجودية الذهنية وجود ذهني او يقال انه بنى الكلام هيهنا على المشهور من ان وجود كل موجود
زايد عليه قايم به فافهم ؞ وعلى كل تقدير لا يرد انه ان اريد الخ فقد يجاب بان المراد بالاحكام الاوصاف الانضمامية
وحاصل التعريف ان ما يترتب عليه الاوصاف الانضمامية ويصدر عنه الاثار بان يكون علة فاعلية لها موجود
خارجي وما لا يكون كذلك موجود ذهني ومع لا نقض فان الموجودات الذهنية لا يتصف بالصفات الانضمامية ولا يكون
فاعلا للشي فالهيولي داخلة في الوجود الخارجي لاتصافها وان لم يكن فاعلة لكن لها صفات منضمة وهي الصور والباري عز وجل
داخل فيه لانه وان لم يكن له تعالى صفات منضمة على راي الفلاسفة لكنه فاعل يصدر عنه الاثار وهذا جواب حسن
لو ثبت ان كل موجود في الخارج يمكن ان يوجد في الخارج صفات منضمة لان الكلي لا يكون فاعلا للاثار قطعا فلا بد
من الدخول في قسم اخر ؞ ومما ينبغي ان يعلم ان موضوع الوجود الذهني الخ قد عرفت في المقدمة ان للصورة
الذهنية اعتبارين اعتبارها من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية وهو مرتبة المعلوم واعتبارها من حيث
انها معروضة بعوارض الذهنية وهي بهذا الاعتبار شخص ليس لها تحقق ذهني وهو المراد بقوله الماهية من حيث انها مع عوارضها
الذهنية وليس المراد المجموع المركب وادعى المحشي ان الماهية بالاعتبار الاول موجود ذهني والعوارض الذهنية مترتبة عليها وبالاعتبار
الثاني موجود خارجي فان وجودها بالاعتبار الثاني موجود خارجي فان وجودها بالاعتبار الثاني وجود زايد ظلي فهي صفة من صفات

صفات الذهن والاتصاف الذهني ههنا انضمامي وهذا مبني على تجويز ان يكون وجود العرض بالنظر الى الشخصية وجودا للعارض بالنظر
الى الجنس والطبائع بل وجود في نفسه وستسمع ما له وما عليه ان شاء الله تعالى فان قلت هذان الاعتباران يمكن
اعتبارهما في الوجود الخارجي فاي فرق بين الصورة الذهنية والشخص الخارجي قلت لعل الفرق ان مرتبته من حيث هي
الموجودة في ضمن الشخص الخارجي يترتب عليها الآثار الخارجية فهي موجودة في الخارج واما تلك المرتبة الموجودة في ضمن
الشخص الذهني فيترتب عليها الآثار الذهنية ثم بعد عروض العوارض الذهنية وصيرورتها شخصا يترتب عليها الآثار الخارجية
من اتصاف النفس وصيرورتها بهذا الانكشاف واما ما نقل عنه ان الخارج ليس الا ظرف الخلط فالبعض فيه والتحليل الى
الاعتبارين فيه ما قدمنا في المقدمة فتذكر قال والاتصاف الذهني ههنا اتصاف انضمامي ح يستنتج من هذا الكلام
ان الاتصاف الانضمامي الاتصالي مطلقا يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج والمشهور ان الاتصاف الانضمامي
الخارجي يستدعي وجود الحاشيتين فيه وقد مر في كلام المحشي ما يومي اليه فلا بد من دعوى كون هذا الاتصاف اتصافا خارجيا
وستسمع ما له وما عليه ان شاء الله تعالى ثم المشهور في تفسير الاتصاف الانضمامي الخارجي كون الموصوف في الخارج
بحيث ينضم اليه الصفة فيه وح فالاتصاف الذهني اما كون الموصوف في الذهن بحيث ينضم اليه الصفة فيه فلا حصر فانه
يجوز ان يكون الموصوف نفس الذهن وينضم اليه الصفة فيه وان اريد ما عدا ذلك فهذا التحرير الاتصاف داخل في الذهني فالحكم
باقتضائه وجود الموصوف في ظرف الاتصاف نظري لا بد من الاستدلال عليه ولك ان تقول حلول الصورة خارج من
الانقسام كما سيجي ان شاء الله تعالى فلا مضرة في الحصر ذلك ان تفسير الاتصاف الانضمامي الخارجي بانضمام الصفة الى الموجود
الخارجي والذهني بانضمام الصفة الى الموجود الذهني لكن على هذا القسم الثاني اي تجويز ما بعد التعقل واثبات تحققه عسير جدا وقد ثبت
في حاشية من الحواشي المكتوبة على المحاكمات بخط من ارى العلم الجسم واغرق بحار فضل النعيم الى قدس سره انه ادعى ان
انضمام الصفة الى الوجود الخارجي لا يكون الا في الخارج ويكون الصفة موجودا خارجيا فتامل قال المص الاول اما
يتصور ح قال الامام هذا الدليل لا يدل على نفس الوجود الذهني على ان الموجود الذهني هو العلم اذ قال المص ثبوت
الشيء لغيره في نفس الامر فرع ثبوته في نفسه ح قد مر الكلام في الفرعية فتذكر ثم اورد العلامة الكوسجي ان هذه المقدمة
باطلة لان ثبوت المثبت له ثابت للمثبت له فقد ثبت الثبوت للثبوت فلا بد من ثبوته في نفسه هذا الثبوت ايضا
ثابت فله ثبوت وهكذا الى غير النهاية ولا ينفع الوجود الذهني فانا نعلم قطعا ان من الاحكام ما هي حقة وجدا

لا وهان ام لا اجاب المحقق الدواني بانه يجوز ان يكون هذا التقدير محالا ويجوز ان لا يصدق قضية اصلا ويكون مناطا لصدق
هذه القضايا الوجود في الاذهان العالية فلم يلزم التشكيك في الخارج واما في الذهن فيجوز ان يوجد تلك الامور اجمالا
هذا الجواب لا يخلو عن كدر فان لنا ان نعرض قضية خارجية ونقول لا بد من ثبوت موضوعه في الخارج فالثبوت ثابت له
في الخارج فله ثبوت وهكذا ومن البين ان صدق هذه القضايا الخارجية لا يتوقف على وجود الموضوع في الذهن وبما افاد
في دفع التشكيك ايضا ان اراد بالوجود الاجمالي الموجودية بوجود واحد فهو باطل اذ اتحاد الاثنين باطل مطلقا مع انه يبطل
للفرعية ايضا فان الاتحاد والعلة والمعلول ضروري البطلان وان اراد المخلوطية بلحاظ واحد فغير واف لان هذه الامور اما
موجودة حقيقة فقد لزم التشكيك واما موجودة ببعض وجوهها فلا وجود لها اصلا وقد لزم من تلك المقدمة وجودها فافهم
ثم انه قد تقرر الشبهة بانه اذا صدق قضية صدق ان الثبوت الذي حكم به فيها ثابت فلهذا الثبوت وجود وهكذا
فقد لزم التسلسل واجيب عنه الجواب المحقق الدواني وفيه ما قد عرفت وقد اجيب عن هذا الاخير بان هذا الثبوت معنى حرفي غير مستقل
لا يصلح للحكم عليه وجعله موضوعا للقضية الا اذا لوحظ مستقلا واللحاظات متناهية فلا تسلسل وهذا محل نظر فان المجيب لم
يفرق بين الثبوت في نفس الامر والحكم به فالذي بنا فيه عدم الاستقلال الحكم عليه وشبهة المعترض تتم بالاول فالحق في الجواب
ان يمنع الفرعية ويقال الذي يلزم للثبوت وجود الموضوع اعم من ان يكون بنفسه او بمنشائه وهذه الثبوتات والا لم يكن موجودة
في الخارج او الذهن بانفسها لكنها موجودة بوجود المنشاء واما وجوده بنفسه فاقة فمن ضروريات لبعض الاحكام
لا من الضروريات لنفس الحكم مطلقا فافهم تتمة انما نتصور بالوجود الخ لما كان الدليل المذكور يجب انتفاء تصورها
بالاشياء المعدومة فلدفع هذا الوهم اورد المحشي هذه التتمة وحاصلها انا نحكم على الاشياء باحكام لا تتوقف على الوجود الخارجي
كما في غير الخارجيات فلا بد من نحو من الوجود ولو انحصر الوجود في الوجود الخارجي لم يصدق تلك الاحكام من دون
ملاحظة الوجود الخارجي وايضا اذا كان تصور بعض الاشياء الخ انت لا يذهب عليك انه لم يثبت والدليل تصور
الاشياء المعدومة بحصول الصورة وانما لزم منه وجودها بنحو اخر على غير هذا النحو المعلوم واما ان تصورها وادراكها بهذا النحو
فكلا وربما يستنبط من هذا الوجه وجه اخر هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ في الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون
حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك
فيكون ما لا وجود له في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت

اذا فرضت فی الهندسة مثلا لا تحقق له اصلا او یکون مثال حقیقته مرتسمة فی ذات المدرک غیر مباین و اورد علیه اولا بانه منقوض
بعلم الباری عز و جل علی رای حدوث العالم فان علمه تعالی ازلی و المعلومات حادثة فی نفس الامر فاما ان یلتزم القول
بالقدم او یجوز تعلق الاضافة بالمعدوم و لا مخلص عنه الا بالتزام ثبوت المعدومات حال القدم او القول بصور متعلقة
کما نقل عن افلاطون او القول بحلول الصور فی ذاته تعالی و سیجی انشاء الله تعالی و ثانیا بانا نتصور مفاهیم المستحیلات
و نلتفت الی معنوناتها فلا بد لها من ثبوت لان الالتفات قد تعلق بها و هو اضافة و لا یصح تعلق الاضافة باللاشی
المحض فیلزم وجود معنونات هذه المفاهیم هذا خلف اذ لا معنون لاجتماع النقیضین و اشاره و قال بعض الناظرین فی
کلام المحشی هذه الشبهة عویصة لا نظیر لها جواب و لیس الامر کما قال بل الجواب یسیر علی من یسر الله علیه کل عسیر تحقیقه
هو ان هذه المفهومات عنوانات لا معنون لها بل هذه مفهومات مقیدة بکل جزء منها معنون قد انتزع منها ثم
رکب العقل و قید احد الجزئین بالآخر حصل مفهوم مقید و لیس له معنون اصلا لا خارجا و لا ذهنا لکن ربما نفرض
شیئا و نتوهم صدق هذا العنوان علیه فنتوجه الیه من حیث انه فرد هذا العنوان و لیس هو فردا فی نفس الامر و لا یلزم
تعلق الالتفات بما هو فرد و معنون له فی نفس الامر بل الی ما هو فرد له فی فرض العقل و هو متحقق فی الذهن و ممکن من
الممکنات و العقل قد تصور مفهوم الاجتماع المأخوذ من مصداقه و هو ممکن و کذا مفهوم النقیض و کل منهما ممکن فقید
الاول بالثانی و حصل مفهوم مقید لا مصداق له فی نفس الامر حتی یلتفت الیه نعم یفرض له مصداق و یتوجه الیه بهذا
المفهوم و هذا المصداق الفرضی لیس اجتماع النقیضین فلا یلزم تعلق الالتفات الی اللاشی المحض فتامل ثم هذا
الدلیل و الدلیل السابق لا یدلان الا علی ان للاشیاء نحو آخر من الثبوت غیر الوجود الخارجی و لا یدلان علی ان هذا
الآخر الموجود هنا الوجود هو العلم و الفلاسفة دلیل آخر مذکور فی المطارحات و اتی بها انه لو لم یحصل بالادراک شی
و لم یزل بحاله العلم و الجهل سواء و ان زال فان لا یزال امر هو الادراک فیکون وجودیا باستحالة انتفاء ما لیس بشی
و ان زال امر غیر الادراک و فی قوتنا ادراک امور غیر متناهیة ففینا صفات غیر متناهیة یبطل کل صفة عند حصول
کل صفة عند حصول کل ادراک و ان حصل فلا بد من ان یکون الحاصل مطابقا للمعلوم و الا لکان کونه علما بهذا دون
ذاک رجحانا من غیر مرجح و هذا الحاصل المطابق هو الصورة العلمیة و هذا الاستدلال لو تم لدل علی ان العلم هو
الصورة الحاصلة لکنه غیر تام لانا نختار انه قد حصل امر کالحالة الانجلائیة لا غیر و ان ارید بالمطابقة الاتحاد فی الحقیقة

فلزوم المطابقة بهذا المعنى ممنوع والا لزم الرجحان بلا مرجح او يجوز ان يكون حالات متعددة يكون لكل منها علاقة خاصة بمعلومها
دون معلوم الاخرى فبتلك العلاقة يكون علما به دون غيره وان اريد بالمطابقة كون ذلك الامر بحيث يصلح مبدأ لانكشاف
معلومه فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون هذا الامر هو الصورة العلمية فافهم ثم قد بينا فيما سبق قوتنا على ادراك امور غير
متناهية وقد يستند بالنقل عن الشيخ علاء الدولة السمناني ان لا ترقي بعد الموت وهذا الاستثناء ضعيف لان
الترقي بعد الموت ثابت عقلا ونقلا وقد اتفق محققو اصحاب الكشف والشهود قدس اسرارهم على ان النفس
تترقى بعد الموت على حسب كسب من الاستعداد باعمال مرضية شرعية ولا شك فيه وقد بينا فيما سبق ايضا بان الذي
في قوتنا هو ادراك امور غير متناهية على سبيل اللاتقفية فغايته بالزم امكان وجود صفات بمعنى لا تقف عند حد لا
استحالة فيه انما لا استحالة فيه انما الاستحالة في وجود امور غير متناهية بالفعل وما قيل في جوابه ان المراد ان في قوتنا ادراك
امور غير متناهية على سبيل البدل لا شك في امكانه بالفعل فيلزم وجود صفات غير متناهية فيبطل كل منها عند حدوث
علم على البدل يفيد ان العلم بامور غير متناهية انما يستدعي حصول صفات غير متناهية مدة لا متناهي يلزم الخلف لان
المخلف وجود الغير المتناهي واما الغير المتناهي مدة فهو متناه حقيقة وهذا ظاهر جدا قال المصنف واذ ليس في الخارج فهو
في الذهن قال بعض افاضل الاساتذة المدقق العلامة الفارسي رحمه الله تعالى في حواشيه على شرح حكمة العين لا يلزم
من عدم وجود موضوعات هذه القضايا وجودها في الذهن لم لا يجوز ان يكون لها ثبوت اعتباري وهو كاف في صدق
هذه القضايا وتستطيع الشارح رحمه الله تعالى ان دلايل الطالبة كلها مخدوشة ... وبهذا التفصيل تعلم سر قولهم ان الكلي
من حيث هو كلي الخ قال الامام الرازي في شرح الاشارات انهم قالوا ان الحاصل في العقل صورة كلية مجردة عن
العوارض ويرد عليهم ان الصورة الحاصلة في النفس جزئية وعرضية وغير قابل للشركة اصلا مكتنفة مع العوارض فلا يصح
هذا القول واجاب عنه بان معلومها اعني الماهية من حيث هي مشترك وهي في نفسها مجردة عن العوارض
الغريبة فهي حقيقة كلية ومجردة لكن لما كانت الصورة علامة قالوا الصورة مجردة وكلية مجازا اعتمادا على فهم المتعلم
والمتأخرون لما لم يتفقوا على حقيقة الامر ظنوا ان في العقل صورة مجردة وقال المحشي لا يجوز فيه لان الموجود في الذهن بعينه
هو الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض الذهنية فهو مجرد وكلي مشترك حقيقة ثم انه اذا كان الموجود بعينه
الماهية من حيث هي كما صرح به الامام يلزم ان لا يكون الكلية من المعقولات الثانية لان الشيء من حيث هو موجود

هو موجود في الاعيان في اشخاص كثيرة فهو مشترك في الخارج كما انه مشترك في الذهن فيكون الكلية من لوازم الماهية
عارضة لها في الباب انها من اللوازم التي لا تسري الى الافراد الا ان يقال لعله تبع الامام ويجعل الحكم بكونها من المعقولات
الثانية من تسويلات المتاخرين او نقول الماهية من حيث هي غير موجودة في الخارج فلا اشتراك لها في الخارج وغرضه اولا
ان الكلام في مذهب الفلاسفة وثانيا ان الكلي الطبيعي وان لم يكن موجودا في الخارج لكن الصدق على الافراد الخارجية
مما لا ينكر فان المنكرين لوجود الكلي الطبيعي يقولون بصدق الماهية من حيث هي على الافراد الخارجية فافهم قال النصير
الطوسي في رد كلام الامام الهمام الانسانية التي في زيد ليست بعينها في بكر فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث
هي متناولة لهما معا ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود فيهما معا لا يكون بتمامه بل جزءا
فهي انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث يكون صورة واحدة في عقل زيد جزئية و
من حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية لمدرك تلك الصورة التي
هي طبيعة صالحة لان توجد كثيرة ولان لا يكون لو كان في اي مادة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه
او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدرك زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها هذا معنى اشتراكها
واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي اتصاف بها الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية
والكائنات باعتبار اخر كمتوفرة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين منها منظور به في شيء اخر وجزئية
به شيء اخر وبالاعتبار الاخر منها منظور فيه ويدرك فاذن الصورة التي ذكرها الفاضل هنا حالها هي
الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وبعض المتاخرين
في ذلك فلم يتعرض له الشيخ والعجب انه ناقض تحقيقه هذا فاذن في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات
لا توجد في الخارج انتهى وانت لا يذهب عليك انه ان اراد ان ليس الانسانية الواحدة بالتشخص
التي في زيد بعينها في بكر ولا متناولة لها اشخاص فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون من حيث هي كلية او واحدة
بالعموم اذ ليس من شرط الكلية الوحدة الشخصية وان اراد ان الانسانية المتناولة لها والاشخاص ليست
واحدة بوحدة ما اصلا فغير مسلم كيف ولو لم يكن للانسانية وحدة نوعية وللحيوانية وحدة جنسية في ذاتهما لم
يكون بعد وجودهما في الذهن وصيرورتها صورة ذهنية لجاز عروض الكثرة النوعية والجنسية لها في ان يصير النوع

الواحد انواعا او الجنس الواحد اجناسا وايضا لو لم يكن لها وحدة نوعية او جنسية لكان لها كثرة مقابلة لها او الموجود لا تخلو
عن الوحدة والكثرة المتقابلتين ونقول بان الماهية من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة معناه ان الوحدة والكثرة ليستا داخلتين
فيها واريد به نفي الوحدة والكثرة المتعينتين وبالجملة ثبوت الوحدة المبهمة للماهية من حيث هي مما لا ينبغي ان يشك فيه
عاقل وكيف لا ولها حقيقة بها هو ما هو وبها امتازت عما عداها والكثرة فلا بد لها من وحدة ولا يلزم من كونها واحدة
مشتركة للاشخاص ان يكون منقسمة حتى يلزم ان لا يكون في كل منها نفسها بل جزء منها بل الانسانية التي في زيد هي
التي في عمرو هي التي في سائر الاشخاص وهذه الوحدة غير منافية للكثرة الشخصية وما قيل انه يلزم ان يكون لشيء واحد
في امكنة وحاملا للاضداد وفيه شبهة باشتراك الاسم واقامة الواحد الشخصي مقام الواحد بالعموم فالذي يلزم منها
كون واحد بالعموم في امكنة متعددة وحاملا للاضداد والذي يستحيل كون الواحد بالشخص في امكنة متعددة وحاملا للاضداد
والكلام مقصود على ما يلوح من المحاكمات ان ليس في الخارج انسانية واحدة في الاشخاص والعقل ينتزع منها الانسانية
فهو قول بنفي وجود الطبائع من الاعيان وهو خلاف ما تقرر في رايه وثم هو خلاف ما تقرر في راي الفلاسفة والكلام هنا
في تصويرها بما يهم في امر الكلية وتقريرها بما يهم في التجريد بما يرد عليه انه ان اراد بقوله ومن حيث كونها متعلقة
بكل واحد الى قوله فهذا معنى اشتراكها ان الصورة الشخصية الذهنية لو وجدت في اية مادة من المواد لكان ذلك
الشخص بعينه ففيه ان الصورة الذهنية الشخصية لكونها حاملة للعوارض الذهنية غير مطابقة لكونها لنفس العين
الخارجي كيف وهذا من قبيل القول بصيرورة شخص شخصا اخر وهوية هوية اخرى وان اراد ان الصورة مع
قطع النظر عن العوارض الذهنية والتشخص الذهني اعني بعينها هي الماهية من حيث هي التي قال بها الامام نعم ما ذكر في معنى
التجريد صحيح لا يرد عليه شيء وبالجملة كلامه في تحقيق معنى الكلية مختل جدا اللهم الا ان يريد ان التشخص الذهني لو وجد في
اية مادة من مواد الاشخاص لكان عينها بناء على ان التشخص الذهني غير مانع عن الشركة الخارجية عند العقل فيجوز عند
العقل اشتراك التشخص الذهني بحسب الخارج كما نقل عن بعض قدماء الفلاسفة ح لا يرد عليه الثاني لكنه تكليف لا يخ
عما في قوله اعني من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد خزينة ثم الذي تعجب من الامام في حكمه باشتراك الطبيعة
من حيث هي ومناقضة كما صرح به في مواضع غير عديدة من نفي الموجود الكلي الطبيعي ليس محلا للتعجب بل كلامه هذا
اخرى بان يتعجب منه لانه بينها في صدد بيان راي الحكماء لا راي نفسه مع ان انتفاء الكلي الطبيعي عن الاعيان ينافي

لا ينافي الحمل على الكثيرين فقد بان لك من هذا التفصيل تعالى ان الاشتراك مما يعرض لنفس الطبيعة من حيث هي هي
توجد في الاذهان والاعيان فلا يصح عده من المعقولات الثانية قال المحقق الجونفوري لو عرضت الكلية في الاعيان
لشيء كالانسان فهو بحسب وجوده العيني اما مبهم او معين لا سبيل الى الاول لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج ضرورة
ان الوجود العيني ملزوم للتشخص ولا الى الثاني لان المعين لا يمكن ان يكون كليا لان الكلية قد يفسر بالمطابقة للكثير
وقد يفسر بالشركة بين الكثير فعلى التفسير الاول المراد بالمطابقة المطابقة الظلية الذي الظل ومن البين ان
الانسانية اذا كانت موجودة في العين لا يكون ظلا لزيد وبكر فلا يكون كليا بمعنى المطابقة بل ان كان كليا فبمعنى
الاشتراك ومن المنكشف ان ليس كل اشتراك يوجب الكلية بل الشركة بالحمل لكن المتعين من حيث انه متعين
لا يحمل الاشتراك بالحمل اذ معنى الحمل الاتحاد والشيء العيني لا يتحد بامور متباينة ولا يذهب عليك ما فيه من النقض
فلانه لو تم لدل على ان الكلية لا يتصف الامر الذهني لان الامر الذهني متعين او مبهم والمبهم لا وجود ممكن
في الذهن لان الوجود مطلقا ملزوم التعين والمعين لا يحتمل الشركة اللهم الا ان يجوز وجود المبهم في الذهن دون العين
واما الحل فلانه ان اراد بالمبهم الشيء من حيث الابهام فالتشقيق غير حاصر لان المعروض للكلية الانسان من حيث
هو لا الانسان من حيث الابهام وان اراد بالمبهم الماهية من حيث هي فلا نسلم ان المبهم بهذا المعنى ليس
بموجود لان مرتبة الوجود للتعين لا ينافي وجوده اذ يجوز ان يكون الشيء من حيث هو موجودا او ملزوما للتعين وانما
ينافي وجوده كون التعين في مرتبة الذات بان يكون نفسه او عينه لا عروضه هذا وقيل في الرواية ان اراد
بقوله فهو بحسب وجوده العيني متعين او مبهم انه من حيث وجوده العيني مبهم او متعين فنقول متعين ولا نقول بكلية
من حيث وجوده العيني حتى يكون الشيء الواحد كليا وجزئيا بل هو كلي من حيث هو وجزئي من حيث الوجود وان اراد انه
في حال الوجود متعين او مبهم قلنا انه مبهم وبين ان يقال من حيث الوجود مبهم فالكلية انما يعرض الشيء من حيث هو
في حال الوجود العيني اذ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وانت لا يذهب عليك ان الجونفوري بنى كلامه
على مقدمتين الاولى ان الوجود العيني ملزوم التعين والثانية ان ملزوم التعين لا يكون مبهما للتنافي بين الابهام
والتعين وهاتان المقدمتان كما يبطل كون الشيء من حيث الوجود العيني مبهما كذلك يبطل كون الشيء العيني مبهما
حين الوجود العيني بجريان المقدمتين فان منع احدى المقدمتين كما منعنا في الثانية فيما قبل فلا ايراد وهو هذا الا انه

بهذا الخطاب الخ لا فرق بين ان يوجد من حيث الوجود العيني وبين ان يوجد حين الوجود العيني وهذا ظاهر وبعد ما انقشت ما قلنا لعلك لا يبقى ارتياب في تقليل في ان الكلية بمعنى الاشتراك يمكن ان يعرض بكلية من حيث هي الموجودة في ضمن الاشخاص فانقول كونها من المعقولات الثانية اذا فسر الاشتراك بالمطابقة لا بالاشتراك بالحمل والصدق فقد صار التفسيران في المال واحدا كما يفهم من كلام المعبر الطوسي وشارح التلويحات وبعض عبارات الشارح المحقق في حواشيه على شرح المطالع المشهور الى يشمل ما ذكر في جواب النقض على تعريف الكلي والجزئي بان الصور الحاصلة من الاشخاص في الحواس مما صح فيه الاشتراك في الصور الحاصلة في الخيالات الجزئية الاخرى من ذلك الشخص ثم تشابه بمعنى ان يعلم ان الكلية بمعنى الاشتراك صفة لاي شي هو العرض اما الصورة او المعلوم والذي يظهر من كلام الشارح المحقق قدس سره في حواشيه على شرح على التجريد انها من عوارض الصورة الذهنية بما هي صورة ذهنية بخلاف الكلي بمعنى الاشتراك لان الصورة الذهنية تطلق للكثيرة انما هي التي يحصل في الذهن من اشخاص متعددة والمحشي الشريف قد جوز فيما يعني كون الكلية من صفات الصورة بما هي صورة قائمة بالذهن ومعلوم اذ هناك بها هذه المطابقة النطقية للكثيرة الا فالحمل على الكثير لا يصح في الصورة بما هي صورة ولعل التحقيق لا يتجاوز عن ان الكلي بهذا المعنى الخ من صفات المعلوم اعني نفس الشي فان المطابق للكثير حقيقة هو نفس الشي الحاصل في الذهن اي الباقي بعد حذف المشخصات لانه هو المطابق للكثير بالفعلية والعوارض الذهنية لغاة في هذه المطابقة كيف ولو جاز وجود الشي من دون العوارض ومن دون التشخص لكانت المطابقة بالفعلية بحالها فتدبر. الظاهر ان المراد هو الاول يعني ان الظاهر من عباراتهم ان المراد هو الاول فانهم قالوا انما قيد بالثبوتية ليصح محمول سالبة المحمول والا فالظاهر بحسب الاستدلال ان يكون المراد المعنى الرابع لان الاستدلال باقتضائها الايجابية فاراده التقصيه من الحكم النسب بالمقصود ويكون قيد الثبوتي مفيدا لاخراج السالبة قوله وعلى الاول لا حاجة الى تقييد الاحكام بالثبوتية الخ فان قلت هذا انما يتم لو كان المعنى الاول المحكوم به في الايجاب هو غير ظاهر بل المحكوم به اعم من ان يكون في الايجاب او السلب فيصح قيد الثبوتي احترازا عن السالبة قلت هذا التقييد لا يفيد خروج السالبة لانه مستلزم للحكم الذي هو بمعنى المحمول بل يكون خارجا بالمحمول السلبي كما في السالبة المحمول الخ ترد عليه ان الربط الايجابي مطلقا يقتضي وجود الموضوع فلا فائدة في اخراج المحمول السلبي نعم لا بد من اعتبار قيد اخر لاخراج السالبة لكن الاشكال بزيادة هذا التقييد باقيا فتامل قوله لا فا الحكم والتصديق السلبيين الخ انكان مقصوده ان الحكم والتصديق السلبيين يستدعيان تصور الموضوع وتحرره

وتميزه منه الفعل فيلزم وجوده فى العقل فيه انه يستلزم يستدعيان التصور والتميز لكن لا يلزم منه الوجود الا ان يثبت ان
الادراك لا يكون الا بحصول المعلوم ولم يثبت بعد ان كان المقصود ان الحكم والتصديق السلبيين يستدعيان التميز فيه
على موضوعه انه متميز فالمعقد قضية موجبة فيلزم الوجود او ليس فى او ليس فى الخارج ففى الذهن وفى الخارج فحقيقه ان يعا
بالحقيقة استدلال بالموجبة فتعميم الحكم والتصديق السلبيين مبنيا ثم الاستدلال بالايجاب اللازم لهما تطويل المسافة فطلب تقييد
الشوق لا فائدة جليلة فافهم قوله قد عرفت ان السالبة تستدعى وجود الموضوع فى الجملة يعنى ان السالبة تستدعى وجود الموضوع
وهو باعتبار ايجاب لازم لها فلا ينفع ارجاع هذه القضايا الى السوالب فى دفع الاعتراض وفيه ان الذى يلزم للسالبة تصور
الموضوع اى تصور العنوان فيلزم الحكم على المجهول المطلق فعالية بالزم من جهة صدق موجبة قائلة بان الموضوع متصور لكنا
جهة ان التصور بحصول الصورة وجود العنوان فى الذهن ولا اشكال فيه وانما الاشكال كان فى لزوم وجود افراد هذه العنوانات
وهو غير لازم فى السالبة فانه لا يجب وجود المسلوب عنه بل انما يجب وجود المثبت له فعند كون هذه القضايا سوالب اندفع
الايراد بلا ريب قوله مع ان هذه القضية مع قطع النظر الخ يعنى ان هذه القضية مع قطع النظر عن الرجوع الى السالبة صادقة
بالضرورة قلنا ان لا يعتبره سالبة فيبقى الاشكال كما كان وهذا اول مما قال المحقق الدوانى ان القول بكون امثال
هذه القضايا سوالب تحكم لان كل مفهوم اذا نسب الى مفهوم اخر ينعقد منهما قضية موجبة بالضرورة فانقول بانكار الموجبة
تحكم ظاهر لانه ان اراد ان انعقاد موجبة ولو كاذبة بين كل مفهومين ضرورى فمسلم لكن لا نضرنا فان مقصودنا ان
هذه القضايا صادقة وان اخذت موجبة فلا اشكال وان اراد ان انعقاد الموجبة الصادقة ضرورى بين كل مفهومين
فهذا باطل كيف ولا يصح انعقاد الموجبة الصادقة بين مفهومى الانسان والحجر بالضرورة التعقلية ويخفى جواب المعدوم ان
مفهوم المعدوم المطلق واجتماع النقيضين وساير مفاهيم المحالات مفاهيم عنوانات من دون معنونات لها ولا تصدق فى نفس الامر
على شئ اصلا لا ذهنا ولا خارجا وكلا بوجه العقل مصداقا فليس مصداقا لها فى نفس الامر بل فى الفرض المخالف للواقع
وهذا الفرض كفرض الانسان فرسا وان تاملت فى القياسات الخلفية المورودة لاثبات استحالة المستحيلات وجدت
نتايجها ان ما فرض افرادا لهذه المفاهيم قلت افراد لها فى نفس الامر بل هى افراد نقايضها وهذا لا يخفى على احد من
المتدربين فضلا عمن بلغ بلوغ الحاجبيه فلو كان امثال قولنا كل شريك البارى ممتنع موجبات صادقة لرجع حاصل
هذه القضايا الى ان شيئا فى الذهن او فى الخارج يصدق عليه فى نفس الامر بالفعل او بالامكان انه شريك للبارى تعالى

فهو ممتنع وهذا كاذب بالضرورة فلا بد من صدق نقيضه ثم حاصل جواب المص ان امثال هذه القضايا موجبة كاذبة والصادقة
ليست الا السوالب والمحمول في الحقيقة المفهوم الوجود وقد سلب عن هذه الموضوعات الجهة جهة الضرورة فمعنى قولنا شريك
الباري ممتنع شريك الباري ليس موجودا بالضرورة وما قيل في اثبات كونها موجبات انه لو لم يثبت مفهوم ضروري
العدم لهذه الموضوعات لكان مسلوبا عنها ومفهوم ضروري الوجود مسلوب بالضرورة العقلية وان كانت واجبة
فيكون ضرورة الوجود وضرورة العدم مسلوبتين عنها فيصير ممكنات لان الامكان الخارج عن القسمة سلب ضرورة الطرفين
سلبا بسيطا والا لم يكن التقسيم حاصرا انتهى غاية السخافة فان فيه خلطا وخبطا لان الامكان الخارج عن القسمة سلب
ضرورة النسبة الايجابية وسلب ضرورة النسبة السلبية على ان يكون هذا السلب حالا للنسبة الحاكية والحاصل يرجع الى
عقدين موجبة وسالبة ممكنتين عامتين كما بين في المنطق والامتناع ضرورة السلب على ان الضرورة حال النسبة السلبية
نعم لا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضروري العدم وصدق سلبه ثبوت ضروري الوجود فان صدق السالبة لا يستدعي
صدق الموجبة ولا يلزم من عدم ثبوت مفهومي ضروري العدم وضروري الوجود الامكان وانما يلزم الامكان لو كان
ضرورة ثبوت الوجود وضرورة سلب الوجود وهو غير لازم من صدق هذه القضايا سالبة هذا هو التحقيق وبما قررنا
ظهر اندفاع شك اخر وهو انه لا بد لانعقاد القضية من عقد الوضع وهذه قضايا موضوعاتها غير صادقة على شيء
لا بالفعل ولا بالامكان وذلك لان ثبوت عقد الوضع في نفس الامر انما يلزم في الموجبة الصادقة واما في السالبة
فلا بل انما يكون فيها عقد الوضع في فرض العقل واعتباره فقط لا يقال فحينئذ يدخل افراد الانسان في الحجر فلا يصدق
قولنا لا شيء من الحجر بانسان لانا لا نقول يتناول الحكم السلبي الاشخاص الموجودة التي يستحيل صدق العنوان عليها
بل انما نقول ان موضوع السالبة ربما يكون من المفهومات التي لا يصدق على فرد في نفس الامر ولا يمكن ثبوته
لشيء والحاصل ان الحكم في الموجبة والسالبة كليهما ليس الا على ما هو فرد العنوان لكن الموجبة انما تصدق اذا كان لهذه
الافراد تحقق وثبوت ويصدق عليها العنوان في نفس الامر امكانا او فعلا بخلاف السالبة فانها قد تصدق بان لا يتحقق
الافراد وصدق العنوان عن نفس الامر وقد تصدق بان يكون له افراد في نفس الامر ويصدق عليه العنوان لكن يتحقق
عنها المحمول ربما او وصف العنواني غير ملحوظ على ان يحمل على ما هو الموضوع بل على انه موضوع هو كان عقد الوضع يشبه
عقد الحمل من حيث ان في تركيبه التقييدي اشارة الى تركيب خبري ولذلك يصير في الاخراج عقد حمل وان زيد

وسائر اصحاب الصناعة يوجبون اعتبار المواد في القضايا بحسب عقد الوضع ايضا كما انها تعتبر بحسب عقد الحمل ليلا يقع غلط
بالاغفال من ذلك في مساوات في ابواب العكس والتناقضات المختلطة وليس يجوز ان يكون موضوع السالبة اعم من موضوع
السالبة اعم من موضوع الموجبة بحسب الافراد والا لم يتحقق التناقض فلذلك كان يلزم وجود موضوع السالبة الجزئية
ايجاب لازم قد اشير اليه في تركيب عقد الوضع لا من تلقاء عقد الوضع نفسه وكان يصح سلب عقد الحمل عنه ان خصت
هو ثابت بخلاف الايجاب كما سبق في السلف من القول انتهى وجه السقوط ظاهر فان عقد الوضع انما يعتبر ليلاحظ به الافراد
فيحكم عليها ايجابا او سلبا لكن الموجبة يستدعي تحقق هذا الاتصاف وتحقق ما لوحظ بهذا الاتصاف وصدق السالبة
لا يستدعي تحقق هذا الاتصاف بل قد ينتفي الاتصاف بانتفاء ما لوحظ به ولهذا الحكم اعني اخرهم بعدم جريان الافتراض
في السالبة الا اذا كانت مركبة ثم ههنا اشكال هو ان مفهوم اجتماع النقيضين اذا حصل في العقل تعين تشخص ذهني
فيصدق على هذا المتعين اجتماع النقيضين او حصل في العقل فقد وجد له مصداق في نفس الامر وقد علم ان لا مصداق
له لا ذهنا ولا خارجا ومثله ربما يتشكك بان مفهوم الوجود اذا تصور وحصل في العقل تشخص الذهني يصدق على هذا
المفهوم فقد وجد له فرد سوى الحصة وقد انكره عليه المحشي من قبل والجواب ان مفهوم اجتماع النقيضين انما يصدق
على هذا الموجود صدقا ذاتيا كصدق النوع على الشخص وانما يمتنع مصداقه الذي يصدق عليه من وجوه كيف وهذا
المفهوم من الممكنات العامة فلا استحالة في وجود فرده وانما المستحيل معنونه الذي هذا المفهوم وجه من وجوهه وقولنا
اجتماع النقيضين محال لا يقصد منه ثبوت الاستحالة لهذا المفهوم ولا لصورته العقلية بل انما قصد ثبوتها لما يجعل
هذا المفهوم عنوانا له وليس له مصداق اصلا فافهم والمشابهات من الثاني فان المتتبع فرده الذي يتصف الموجود
اتصافا يترتب الاثار ولا يمتنع فرديته صورته العقلية فتدبر. فالاولى ان يقال يكفي في كون الشيء محكوما
عليه صحة الانطباق وبهذا الجواب يحصل فان الاشكال كان في تلك القضايا بانها تصدق محصورة فلا بد من وجود افراد
موضوعات هذه القضايا مع انها ممتنعات فكيف يتحقق وجود مسائلهم الموضوعات لان الحكم على الافراد وكيف
يصح اتصاف افراد الموضوع بما ينافي الاتصاف بعنوانه والا لزم اجتماع المتنافيين في امر ثالث وهذا مستحيل والذي
قدمنا انما هو جواز اتصاف مفهوم الموضوع بنقيضه بان يتعقد القضية طبيعية او مهملة فذلك بحيث لا يسري الحكم
الى الافراد وقد يقرر الجواب بان الحكم في المحصورة على العنوان والعنوان موجود لانه ممكن من الممكنات وانما

المستحيل معنونة فالموضوع موجود في هذه القضايا واما صحة الحكم بالامتناع فيها فباعتبار موارد تحققه فانها مستحيلة وكل حكم ثابت
الافراد ثابت للطبيعة فالامتناع ثابت لهذه المفاهيم باعتبار امتناع موارد تحققها فلا اشكال وفيه نظر ظاهر فان المثبت
د بالذات هو الافراد وقد سلم هذا المجيب ايضا فانه قال ان الممتنع موارد تحققها وثبوت شيء لشيء انما يستلزم ثبوت
المثبت له ولا يكفي ثبوت عنوان المثبت له فيبقى الاشكال كما كان وايضا وهذا الحكم في المحصورة ليس على العنوان
مستقلا بل عليه من حيث الانطباق على الافراد وعنوانات هذه القضايا ليست منطبقة على الافراد فليس لها وجود
بهذه الحيثية وقد يقرر الجواب بان هذه القضايا وان كانت الحكاية فيها ايجابا لكنها حاكية عن بطلان موارد تحققها
فمعناها ولفظها مصاديق السوالب فلا تقتضي الا ثبوت العنوان في الذهن ليصح الحكم عليه ولا تقتضي ثبوت المثبت له
اولا ثبت له هناك في الواقع كما في السالبة بعينها وقد عرفت انت فيما سبق بطلان هذا الرأي وانه لا يصح الحكاية عن البطلان
بالايجاب ولا يصح اتحاد المحكي عنه في الموجبة والسالبة ثم انه لو صح هذا لم يصح هذا الاستدلال فانه يجوز ان يكون الموجبات
التي حكم فيها على المعدومات مساوية للسالبة لوحدة مصداقهما ولا تقتضي وجود الموضوع فلا يتم الاستدلال فافهم
اويقال نعرض الفعل ح ما صدق المحكوم عليه في قولنا المعدوم المطلق يمتنع عليه الحكم الافراد الفرضية لهذا المفهوم
هي موجودات في نفس الامر فالحكم على الوجود وصحة هذا الحكم لكونها معدومة مطلقة فرضا وهذا الجواب لا يصح اذا جعل
هذه القضية موجبة بتية اذ يرجع ما صدقها الى ان ما هو معدوم مطلق في نفس الامر بالفعل او بالامكان يمتنع عليه
الحكم وهذا كما ترى غير صادق وايضا لا يكفي في الموجبة الصادقة صدق العنوان بحسب الفرض بل يجب بحسب الواقع فعلا او امكانا
وقد يقرر الجواب بجعل القضية غير بتية بمعنى انه لو صدق هذا المفهوم على شيء اتصف بعدم صحة الحكم وهذا لا يوجه له باصل
الاشكال فان حاصله ان هذه القضايا تصدق بتية ولا وجود للموضوع فجعلها غير بتية تسليم للاشكال ويقرب منه ما قيل
هذه القضايا حقيقيات يكفي لها الوجود الفرضي وفيه ان الحكم بثبوت المحمول للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود الفرضي
لا يكفي اذ من البين ان المقصود ان الشريك المضاف الى الباري ممتنع في نفس الامر لا انه ممتنع بحسب الفرض مع انه لو كفى
الوجود الفرضي في صدق الموجبة لا يصح الاستدلال بصدق القضايا الموجبات التي موضوعاتها معدومة فانه يجوز ان يكفي
الوجود الفرضي فتامل فيه فانه وبه يندفع التناقض ان حررنا هذه الشبهة المشهورة وقد تقرر بان انعقاد هذه القضية يشكل
فان المحصورة لا بد فيها ان يجعل العنوان مرآة لملاحظة الافراد واذا جعل هذا العنوان مرآة صار الافراد معلومة فيمتنع الخبر

١٢٥

فهي حرفا بؤ لهذا الحكم وقد يجاب بان هذه القضية مشروطة عامة او عرفية عامة وحاصلها ان ما يصدق عليه العنوان بالفعل يمتنع عليه الحكم ما دام مجهولا مطلقا او بشرط كونه مجهولا مطلقا ولا يخفى فيه سلوب الافراد وحين الحكم وعدم صدق العنوان عليه حين الحكم فلا تناقض ولا يضر انعقاد القضية فان صدق العنوان انما يشترط بالفعل والمعلومية انما يشترط حال الحكم والحكم بثبوت العنوان او بسلبه صحة الحكم انما هو في زمان صدق العنوان لا في زمان الحكم وهذا جواب متين الا انه لا يقطع عرق الشبهة لان للمغالط ان يقول المجهول المطلق وما يمتنع عليه الحكم والمانع قد لزم التناقض قطعا ويجعل هذا المفهوم مرآة عن صدق هذا العنوان عليه فيرجع الاشكال فيقوى والجواب الذي اشار اليه المحشي هو الجواب المشهور وتقريره ان الحكم على الافراد الموجودة المفروضة معدومة مجهولة مطلقة والحكم عليها بامتناع الحكم عليه بحسب هذا الفرض لصحة الحكم باعتبار الموجودية في نفس الامر وامتناعه باعتبار الفرض فلا منافاة فافهم ثم اعلم انه قد دفع الصدر الشيرازي كلام في حواشي الشفاء بما هو بعضه العجيب قال القوم ذكروا اجوبة كثيرة في حلها لكن ليس شيء منها يسمن ولا يغني من جوع ونحن بفضل الله وجوده فككنا العقدة وحللنا الشبهة بما لا مزيد عليه ولا مرية فيه وتلخيص جوابه هنا ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب كلام موجب لا تناقض فيه بنفسه اذ لم يقع الخبر عن افراد المعدوم المطلق بل حكم فيه على عنوان بالحمل الذاتي وذلك العنوان موجود وليس فردا لنفسه لكن يحمل على نفسه بالحمل الذاتي فهو من حيث كونه موجودا اوجب صحة الحكم والخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق صح الاخبار عنه بعدم الاخبار فاذن لهذا الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث وقوعه نحوان من الاعتبار ان متنافيان في الصدق بشرط وحدة الموضوع واما اذا اريد باحدهما المفهوم وبالآخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم المطلق جاز ان يكون موضوعا للموجود وهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق لاختلاف الحملين وفي غير الحكم اعتباران متناقضان لكن اجتمعا لا من جهة التناقض فان صحة الحكم بعدم الحكم انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود وبالجملة ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان ما صدق عليه هذا العنوان لا وجود له في ذهنا ولا عينا وذلك كون العنوان موجودا فكان موجودية الموضوع هنا موجودية العدم فكذا ثبوت الخبر عنه انما يكون بنفي ثبوت الخبر انتهى وهذا الكلام لا يخلو عن خلل فان اول كلامه يدل على ان الحكم على المفهوم دون الافراد وهو موجود فيخرج عن القضية عن حد الحملية المحصورة ثم ادعى ان نفي الاخبار من حيث انه عنوان المعدوم المطلق فان اراد به ان نفي الاخبار لاجل كونه عنوان افراد المعدوم المطلق فمع قد صار الحكم على الافراد فيناقض اول الكلام حيث نفى الحكم على الافراد وان اراد ان الحكم فيها على المفهوم

المفهوم فلان الصورة يحكم فيها على العنوان دون الافراد وصحة الحكم بعدم صحة الاخبار باعتبار موارد التحقيق فهذا الجواب
من الاجوبة المشهورة التي حكم بانها لا تسمن ولا تغني من جوع ويظهر ح بطلانها على باقي المقدمات ثم ادعى ان هذا المفهوم موجود
ومعدوم بحسب مفهومه ثم قاس بعد ذلك بانه كما ان موجودية العدم كذلك الحكم عليه حكم بعدم صحة الخبر عنه قياسه فان مفهوم
المعدوم لا يابى عن عروض الوجود له لانه لا يلزم الا عروض نقيض لنقيض ولا استحالة فيه واما ثبوت الاخبار بعدم الاخبار
لمفهوم لا يصح لانه يلزم عروض صحة الاخبار وعدم صحة الاخبار لموضوع واحد ولا شك في استحالته لانه عروض النقيضين
لثالث وبالجملة كلامه يحتمل غاية الاختلال بل لا يظهر له محصل صحيح ومنها شبهة اخرى تقريرها انا افرضنا ان احدا لم يتصور
شيئا من المفهومات وكانت الاشياء مجهولة مطلقة له فتصور مفهوم المجهول المطلق وجعله عنوانا لهذه الاشياء وحكم عليها بانه
يمتنع عليه الحكم فح الان قد خرج الاشياء عن المجهولية او لم تخرج بل بقيت مجهولة مطلقة كما كانت من قبيل الثاني لا يصح لانه
تصورها وجعله مرآة لملاحظة تلك الاشياء كما يكون في المحصورات فتصير معلومة بالوجه وايضا لو بقيت مجهولة لم يصح
الحكم عليه بعدم صحة الحكم عليه على الاول فخروجها عن حد حريم المجهولية المطلقة ليس الا انها معلومة بهذا الوجه فهذا الوجه صادق
عليها فيكون مجهولة مطلقة ومعلومة معا وهذا جمع بين النقيضين هذا خلاصة تقرير الشبهة على حسب ما قرره الدواني ثم
اجاب عنها بتمهيد مقدمة هي انه يحكم بالبديهة بان ملاحظة كل شيء بعنوان انما يتصور اذا كان لهذا العنوان تعيين
وتحصيل بدون تلك الملاحظة مثلا اذا تصورنا مفهوم المعلوم وجعلناه آلة لملاحظة افراده بان نتصور بعنوان كل معلوم
لي فلا شك انه اذا كان المراد كل معلوم في هذا العلم لا يتعقل ان يكون آلة لملاحظة شيء فيه لان هذا المعنى بعينه انما
هو بتلك الملاحظة بل لا بد ان يكون المراد كل معلوم في علم سوى هذا العلم وكذا اذا تصورنا المجهول اي ما ليس معلوما وجعلناه
آلة لملاحظة افراده بان نتصور بعنوان كل مجهول لي مثلا ولا شك ايضا انه اذا كان المراد منه ما ليس معلوما لي بهذا
العلم فلا يتعقل ان يصير آلة لملاحظة شيء بل لا بد ان يكون المراد ما ليس معلوما لي بعلم سوى هذا العلم وبعد التمهيد نقول ان
اريد بالمجهول المطلق المجعول مرآة لملاحظة الاشياء والحكم عليه بعدم صحة الاخبار ما ليس معلوما لا بهذا العلم ولا بغيره فلا يصلح
هذا المفهوم لان يجعل مرآة اصلا لانه ليس له تعيين وتحصيل بهذا الوجه بدون هذه الملاحظة وان اريد به ما ليس معلوما
بما سوى هذا العلم فح يصح جعله مرآة لملاحظة الاشياء ويكون سببا لخروجها عن حد حريم المجهولية المطلقة لكن لا تناقض
فيه فانه معلوم بهذا الوجه وليس بمعلوم بما سوى هذا الوجه ولا تناقض فيه انتهى محصلا فان قلت فعلى هذا لا يصح الحكم عليه بعدم

بعدم صحة الاختيار عنه فانه يلزم الحكم في حال المعدوم بعدم صحة الاختيار قلت هذه شبهة اخرى و تدفع بانه لا خبر في عدم
صحة هذا الحكم اولا اقدرت وانه او حيثية موقتة بوقت المعدومية كما مر في تقرير الجواب المشهور و لا يلزم عدم
صحة الحكم مطلقا فانه يجوز الحكم المشروط والحكم الوصفي فافهم وانت لا يذهب عليك ان هذا الكلام يشبه بحاية
المشاغبة وان الوجدان شاهد عدل على ان المفهوم لا يصلح عنوانا للشيء او مراة لملاحظة الا اذا تعين المفهوم بدون
هذه الملاحظة ليصدق عليه بدون هذه الملاحظة لكن لا ينقطع عرق التغليط فان للسائل ان يعود و يقول ان مفهوم
ما يحصل بنفسه او بوجه من وجوهه سواء كان الوجه متعينا بهذه الملاحظة او من قبل و سواء كان مراة للملاحظة
ام لا مفهوم البتة و نسميا هذا المفهوم بالمعلوم و ما لم يكن حاصلا هو بنفسه و لا شيء من وجوهه المتعينة بهذه الملاحظة
او من قبل والمجعولة مراة الملاحظة و غير المجعولة مفهوم ايضا مناف المفهوم الاول و نسميناه بالمجهول المطلق ثم
نقول يلزم اجتماع هذين المفهومين المتنافيين في ذوات الاشياء حين تصور مفهوم المجهول بهذا المعنى اولا
قبل تصور مفهوم سواه فانه ان كانت الاشياء تحت حريم هذا المفهوم فهذا المفهوم صادق عليها و وجه من
وجوهها فقد حصل وجه من وجوهها وان لم يكن مراة للملاحظة و سببا للانكشاف فدخل في حريم منافضه
ايضا و هو المفهوم المعلوم بالمعنى الذي و ان لم يكن تحت حريم هذا المفهوم يكون خارجة عنه لانه قد حصل وجه
من وجوهها والمفروض انه لم يحصل سوى هذا المفهوم فهو وجه من وجوهها و صادق عليها فقد صدق هذا
المفهوم عليها و دخلت تلك الاشياء في حريمه فاجتمع النقيضان والصواب في وجه التفصي عن هذه الشبهة
المعضلة لا فهام فضلاء والاذكياء المنزلة لاقدام من يدعى الرسوخ في العلم من علماء الامصار قد اعترفوا بالعجز عن
فك العقدة و حل الشبهة و منهم من ذكر وجوها في التفصي في ذكرها ثم الرد عليها تضييع الوقت و هو يسير على من تفصل عليه
الله سبحانه و كل ميسر لما خلق فاعلم انه ان اريد حين التردد ان الاشياء مجهولة بذلك المعنى بالفعل او معلومة بذلك
المعنى نختار انها مجهولة بالفعل غاية ما لزم ان يحصل وجه فيكون معلومة بذلك الوجه ولا تنافي بين المجهولية بالفعل والمعلومية
في حين معين وان اريد انها مجهولة بذلك المعنى دائما او في وقت حصول هذا المفهوم نقول ليست مجهولة بل هي معلومة
بالفعل او في وقت حصول ذلك ثم المفروض انه لم يحصل سوى هذا الوجه قلت هذا المفروض محال فان المجهول بذلك المعنى
قيد بقيد فقد حصل مطلقة فهي معلومة بهذا الوجه المطلق فلم يصدق عليه انه لم يحصل هو و لا شيء من وجوهه بل هذا المطلق

وجه من وجوه وقد حصل فك المكث عقدة التشكيك بحمد الله سبحانه قوله وعلى الممتنعات كاجتماع النقيضين ح لا يذهب على
المتأمل انه ان اراد مفاهيم الممتنعات فهي من الممكنات وان اراد مصاديقها فليس لها مصداق حتى يوجد فلا وجه لشمولها
فتامل قال العلامة كما يتصور الحكماء الانسب ترك هذا والاكتفاء بقول افلاطون فان هذا النحو من الوجود ذهني قوله الى المحقق
والحاصل ان تلك الصور المتصورة ح اعلم ان الممتنعات في الخارج على نحوين منها ما هي ممتنعة الوجود الخارجي فقط
ومنها ما هي ممتنعة الوجود مطلقا ولا يصح الاستدلال بالثاني كيف ح يلزم وجود هذه الممتنعات في الذهن ولم يقل احد
وانما يستدل بالاول وغاية ما يلزم منه وجود هذه الاشياء بوجود سوى هذا النحو من الوجود المترتب الاثار ويجوز ان
لا يكون هذا النحو في قوة ادراك بل يكون الاشياء الثابتة بهذا الثبوت امور قائمة بانفسها كما نقل عن افلاطون فلا يتم
التقريب والذي قال النصير الطوسي انه لم يذهب الى وجود الممتنعات لا افلاطون ولا غيره نعم القسم الثاني من الممتنعات
لا في القسم الاول كيف لا وثبوتها المطلق ممكن فلا بعد في ثبوتها وقيامها بانفسها فتدبر قوله السلب من حيث
انه رابطة ح فيه انه نعم السلب من هذه الحيثية لا يكون جزء المحمول لكنهم لا يقولون بكونه جزءا من هذه الحيثية بل من حيث الجزء
يلاحظ ملحوظا استقلاليا ولعل المراد بالحيثية الحيثية التعليلية وكلامه مبني على رأيه من ان المعنى الغير المستقل يستقل
باختلاف اللحاظ والحاصل ان السلب لكونه رابطا لا يكون جزء المحمول لكن يبقى الكلام في المبنى عليه قوله فهذه القضية على
تقدير ثبوتها ح فاخراج هذا القسم والتسمية باسم على حدة لعلها لزعمهم انها مغايرة في الاحكام للموجبة المعدولة قوله
الا باعتبار حصول جميع المفهومات ح قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة والحق ان السالبة والموجبة ثابتة في نفس الامر
ولا يلزم منه عدم اقتضاء هذه الموجبة وجود الموضوع بيان ذلك انه لما دل البرهان على ان جميع المفهومات ثابتة في نفس الامر
اذ ما من مفهوم الا ويصح عليه الحكم الايجابي بوجه ما صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر فما صدقت السالبة بخلاف الموجبة
التي محمولها السلب سلب ذلك المحمول واعترض عليه معاصره بوجوه منها انه لو كان جميع المفهومات موجودة فكان
شريك الباري موجودا في نفس الامر وكذا النقيضان المجتمعان وهو بديهي الاستحالة ومنها انه ان اراد بوجود
المفهومات جميعها فمسلم لكن لا يكفي ذلك في صدق الحكم الايجابي على افرادها اذ شرط صدق الحكم الايجابي وجود افراد
العنوان كما بين في موضعه وان اراد به وجود افراد العنوانات جميعها فمسلم ضرورة ان افراد اللاشيء واللامعدوم
المطلق ونظائرها لا وجود لها اصلا ومنها ان قوله ما من مفهوم الا ويصدق عليه حكم ايجابي ممنوع ان اراد به الحكم على افرادها

الحكم الفعلي وسلم ان اراد الحكم الممكن والفرضي لكنهما لا يقتضيان وجود الموضوع واجاب هذا المحقق رحمه الله تعالى عن الاول بانه
من باب اشتباه المفهوم بما صدق عليه فان الممتنع هو ما صدق عليه انه شريك الباري في نفس الامر تعالى عن ذلك علوا كبيرا
ومفهوم شريك الباري بحسب وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني مخلوق له تعالى فلا يكون شريكا له تعالى عن ذلك وعن
الثاني بان المطلوب وجود نفس المفهومات وبين ان كل مفهوم جزئيا كان او كليا يصدق الحكم الايجابي عليه بمفهوم من
المفهومات مثل انه معلوم الله تعالى ومغاير لما سواه ومعلوم لنا بوجه ما او كلية وانه مساو لمفهوم اخر ومباين له او اعم او اخص
مطلقا او من وجه الى غير ذلك فلا يكاد يكفي في موضوع القضية الموجبة الصادقة بحسب ان يكون موجودا في نفس الامر فتم
تقرير الدليل وظاهر ان المراد ههنا كون نفس المفهوم محكوما عليه على سياق القضية الطبيعية كما علم من الامثلة المذكورة فقط
ما ذكره وقرره شيخنا الحكم الايجابي وجود افراد العنوان انما هو في القضايا المحصورة دون مطلق القضايا الطبيعية والشخصية ثبت
كذلك كما لا يخفى على من له ادنى خبرة ثم انه مما لا شبهة على احد ان المقصود وجود المفهومات في نفس الامر ما من
مفهوم الا ويصير عنوانا في قضية موجبة صادقة فاذا سلم وجود العنوانات فقد حصل المطلوب ولا يضر عدم
صدق الحكم الايجابي على افرادها وعن الثالث بانه قد علم بذلك الجواب ان كل مفهوم يصدق عليه انه معلوم الله تعالى
بالفعل ومغاير لما سواه بالفعل وبينه وبين غيره نسبة من النسب وانت لا يذهب عليك ان هذا المحقق دفع
الاعتراضات الثلثة بارادة المفهوم ولا شك ان وجود المفهومات لا ينفع ههنا فان المقصود اثبات الملازمة
بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصورتين وهذا لا يتم الا اذا ثبت ان افراد كل مفهوم يكون موجودة
حتى يصدق الموجبة السالبة المحمول المحصورة واما وجود مفهومات العنوانات فغير نافع في صدق المحصورة وما ذكر
من وجوب وجود المفهومات فانما ينفع الملازمة بين الطبيعيتين من الموجبة السالبة المحمول والسالبة وما ذكر
ان شرط الحكم الايجابي وجود الافراد ههنا هو في القضايا المحصورة وهي المحصورات فيه انه نعم في القضايا المحصورة
وهي المحصورات لكن المقصود ههنا صدق القضايا المحصورة لا صدق مطلق القضية الشاملة للطبيعيات وقوله
فاذا سلم وجود المفهومات فقد تم المطلوب ولا يضر عدم صدق الحكم الايجابي على الافراد منظور فيه ان المقصود
كما علمت صدق المحصورات ولا يتم بوجود المفهومات وصدق الحكم عليه الايجابي بل انما يجب صدق الحكم الايجابي
على الافراد ليتم صدق المحصورات واذا كان المقصود اثبات التلازم بينهما في المحصورات فلا بد فيه من اثبات وجود.

الافراد فقد تم الايرادات الثلثة ولا يمكن دفعها بهذه الاجوبة وبما تلونا عليك ظهر فساد ما في الافق المبين حيث قال
ومما ينبغي ان يعرف ان موضوع السالبة وان كان اعم من موضوع الموجبة السالبة المحمول بحسب الاعتبار من جهة ما حققناه
الا ان بينهما ملازمة من جهة اخرى ومساواة وتعاكسا بحسب الواقع اما الملازمة فلان موضوع السالبة يجب ان يكون
متمثلا في وجود ما ولو في الوهم وان صح السلب عنه لا بذلك الاعتبار وصح كما يصح الحكم السلبي عنه بسلب المحمول عنه فكذلك
يصح الحكم الايجابي بسلب المحمول وان كان الثاني يحتاج الى اعتبار ثبوته دون الاول فلا ينفك صحة سلب المحمول عن صحة
ايجاب بسلب المحمول اصلا والحكم السلبي يقتضي ان يكون المحكوم عليه متمثلا في وجود ما ولو في وهم بما هو حكم فقط لا بما هو
خصوص انه حكم سلبي والحكم الايجابي الازم بما هو حكم وبما هو حكم ايجابي جميعا واما المساواة والانعكاسية فلان الطبائع
والمفهومات مستقرة في الاذهان العالية والقوى الشاعرة فموضوعات جميع السوالب ثابتة وربما ينعقد السلب
ايجاب السلب على وجه العموم وقد تقرر ان التقدير الضروري للحكم معلقا على عنوان الموضوع وان كان العلم بحكم
المعلوم وحيث تمثل العنوان في الذهن ووجوده لا تمثل الافراد ووجودها حتى يلزم صدق الموجبة السالبة المحمول
من المحصورة فاذن يجوز ان يصدق سلب عن موضوع ليس بعنوانه فرد في الواقع لا ذهنا ولا خارجا ولا يصدق
هناك موجبة سالبة المحمول من المحصورة لفقدان الفرد للعنوان ثم اورد المحقق الدواني على نفسه انه لا شك ان
ليس للاشيء واللاممكن فرد بحسب نفس الامر فاذا قلنا كل اللاشيء لا يمكن بالامكان العام لم يصدق الموجبة
السالبة المحمول بناء على ما ذكرتم من حديث وجود الموضوع في الموجبة المذكورة فينتقض كثير من قواعدهم ثم اجاب
بان القضية يصدق حقيقة على ما قالوا في المحمول المطلق بمعنى انه كلما لو وجد وكان لا شيئا فهو بحيث لو وجد
كان لا ممكنا مع انه نقض ويصح القواعد كما لا يخفى على المتدرب واعترض عليه معاصره بانه يجب امكان الافراد
في الحقيقة وفي هذه القضية لا امكان لافراد الموضوع فاجاب عنه ذلك المحقق بان اعتبار امكان وجود الموضوع
بمعنى امكان وجود افراده ليس عاما في كل قضية وكيف يتوهم ما ذلك في مثل شريك الباري ممتنع والمجهول المطلق
مما يمتنع من بعقل ممتنع عليه الحكم من جميعهم واللاشيء واللاممكن الى غير ذلك من المواد التي يحكم فيها على الممتنعات
احكاما صادقة ايجابية فان تلك القضايا قد حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع على التقدير على البت اعني
بحسب نفس الامر من غير تعليق ولذلك قيل ان تلك القضايا مساوية للشرطية وانت عليك ان الكلام

الكلام كان في القضية البتية وان الموجبة السالبة المحمول بل هي مساوية للسالبة هنا وبهذا الذي ينفع في
العكوس وغيرها وايضا فقد سلم عدم صدق الموجبة السالبة المحمول من البتة مع صدق السالبة فقد ارتفع المساواة
ولا شك في اشتراط امكان الافراد في القضية البتية او امكان صدق العنوان عليها فيها وليس في قولنا
كل لا شيء لا يمكن امكان افراد للموضوع ولا امكان صدق هذا العنوان على الافراد فافهم قال المحقق الدواني في
شرح التهذيب بهذه العبارة والحق ان الموجبة السالبة المحمول على ما اعتبره المتاخرون قضية ذهنية لان
الموضوع يسلب المحمول عنه انما هو في الذهن فيقتضي وجود الموضوع في الذهن دون الخارج فيكون بينها وبين السالبة
تلازم فان قلت صدق السالبة الخارجية لا يقتضي وجود الموضوع اصلا لا ذهنا ولا خارجا وصدق السالبة المحمول
على ما قررت يقتضي وجوده في الذهن فيكون السالبة الخارجية اعم من السالبة المحمول قلت المراد من الوجود
الذهني ههنا الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات التصورية بحيث لا تراه الاقدام في انها موجودة في نفس الامر
فانها لا محالة موضوعة لقضية موجبة صادقة واقلها انها مغايرة لجميع ما عداها واما ان ذلك الوجود في
شعور الشاعر اولا وعلى الاول فهي اي هي مشعر فيحتاج الى وبهذا الوجه يثبت المساواة بينهما بحسب الصدق
فتامل جدا انتهى وهذا الكلام بظاهره يدل على ان مقصوده رحمه الله تعالى اثبات مساواة السالبة الخارجية
بالسالبة المحمول الحقيقية وهذا فاسد بوجه آخر ايضا فانا سلمنا وجود الموضوع لكن هذا القدر لا يكفي في صدق
السالبة المحمول بل لا بد من ثبوت سلب المحمول له ايضا وثبوت سلب المحمول عن الافراد الخارجية للافراد النفس
الامرية غير موجودة في الخارج غير ظاهر بل لا يكاد يصح فانه يصدق لا شيء من الانسان بحاك في الذهن
خارجية صادقة لا يصدق حقيقية ولا ذهنية فان افرادا الذهنية للانسان وهي النفس الامرية ايضا حاكة
في الذهن اللهم الا ان جواب السؤال المصدر بقوله قلت ان المراد بالوجود الذهني مطلق الوجود في
نفس الامر وجميع المفهومات موجودة في نفس الامر فبين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة تلازم
في الجملة اي في الحقيقة ههنا فتامل ثم في دعواه التلازم في الصدق شيء هو ان صدق افراده يتوقف على
السالبة بلا لزوم وجود الموضوع والبيان لا يدل لزوم على ان صدق السالبة يلازم وجود الموضوع بل انما يدل على
ان المفهومات موجودة فوجود موضوع السالبة يجوز ان يكون بالاتفاق دون اللزوم ولعل مراده بالتلازم

مطلق المصاحبة بين الطرفين فتأمل جدا ونظر ما في كلام امثال هذا المحقق من الاضطراب ومن الله الاستعانة في كل باب
وباعتبار تعلق التصديق الخ فيه ايضا مثل ما سبق فان اعتبار تعلق التصديق لا يقتضي الا تصور ما تعلق به وتصوره بعنوان
موضوعه واذا كان التصور بحصول الصورة في رحمهم وجب وجود العنوان في الذهن لا وجود افراده حتى يلزم صدق الموجبة
السالبة المحمول قال الشارح المحقق قدس سره قد صرح في بعض كتب المنطق ان الكلية صفة سلبية الخ انت لا يذهب عليك
ان الشارح قدس سره وقد صرح في بعض كتب المنطق ان الكلية عدم ملكة واذا كانت عدم ملكة فلها ثبوت في موصوف
موجود وجود موصوفه لازم واذ ليس في الخارج فيتعين الذهن نعم حديث الرجوع الى الاستدلال الاول باق ثم لك ان تقرر
هذا الاستدلال بان ثبوت بعض الاوصاف للاشياء ضرورية كالكلية والذاتية وساير موضوعات المنطق والمحمل ثبوتها
للموضوع الموجود الخارجي من حيث وجوده الخارجي وليس ثبوتها ثبوتا فرضيا بل انما هو ضرورة للموصوف موجود اذ ليس
موصوفها موجودا بالوجود الخارجي فلا بد من ان يكون في الذهن اذ الوجود غير الوجود الخارجي سواء كان اقتضى طبيعة الربط
الايجابي وجود الموضوع ام لا والحاصل ان خصوص بعض الاوصاف تقتضي موصوفا موجودا واذ لا يمكن موصوفها الوجود
الخارجي فلا بد من نحو اخر من الوجود يعرض فيه هذه الاوصاف وسموا هذا الوجود وجودا ذهنيا وهذه الاوصاف معقولات
ثابتة مع لا اول ولا توقف له على كون الكلية صفة ثبوتية لكن بقي ايرادا وعدم تمامية التقريب من ان غاية ما لزم منه نحو
اخر من الثبوت ولا يلزم منه ان يكون في قوة او ادراكها فقد عرفت فتذكر قوله قدس سره الا ان الحقائق الكلية كالانسان
مثلا مع ما عدا الا ان الحقايق الكلية من حيث انها كلية اي موصوفة بوصف الكلية كالانسان مثلا موجودة بالضرورة
واذا كان ثبوت صفة الكلية ثبوتا فرضيا مثل ثبوت العنقاء لا وراءه الفرضية والضرورة تشهد بكلامه والحقايق
الكلية بما هي كلية غير موجودة في الخارج فلا بد من نحو اخر من الوجود يوجد فيه الحقائق الكلية بما هي كلية وهذا قريب
ما قررنا سابقا وان مبنى هذا الاستدلال على نفي الكليات الطبيعية من الاعيان وحاصله ان الحقايق الكلية موجودة
قطعا وليست موجودة في الاعيان لان الموجود فيها الاشخاص لا وجود للحقايق اصلا فلا بد من نحو اخر من الوجود
يوجد فيه الحقايق وهذا هو الظاهر من سوق كلامه قدس سره مع ما حصل قوله قدس سره ويتجه عليه ان دعوى الضرورة
في وجود الحقايق الكلية غير مسموعة بل القدر الضروري وجود افراد الحقايق انفسها ذهنا او خارجا فكلا كيف
الشبهات المرتفعة للمنكرين لوجود الحقايق في الاعيان لو تمت لدلت على امتناع وجودها ذهنا وخارجا فكيف يسلم

يسلم المتكلم وجود الحقائق في الخارج قال استاذ العصر العلامة الحافظ زمان الله البنارسي رحمه الله تعالى في حواشيه على شرح
حكمة العين انه لم يكن للحقائق وجود في الخارج فمع اتصافها بالكلية اشكال ان اخذت بمعنى الحمل واما بمعنى المطابقة فلا اشكال
ضرورة ان كل فرد فرد يعقل او اجرد عن المشخصات فالحاصل في العقل او القائم به الانسان نفسه والكان الادراك
قائما بالذهن والمدرك ليس فيه لا بالحصول ولا بالقيام فانه لم يكن موجودا في الخارج انه لم يتصف بشيء بالكلية ضرورة
ان الانسان المطلق على هذا التقدير ليس شيئا اصلا فكيف يكون كليا واما في الذهن من الشبح سواء التشكل المتعلق
بكل من الهويات الموجودة في الخارج فهو ممتنع الحمل والصدق على شيء وخارجي فلم يكن كليا حاويا على كثيرين نعم هو كلي
بمعنى صورة مطابقة لامور متعددة وان كانت الحقائق موجودة في الاخر الخارج كما سبق نقله عن الشيخ فهو متصف في الخارج
بالكلية اذ لا فرق بعيد بين قولنا زيد انسان في الخارج وبين قولنا الانسان محمول على زيد في الخارج ثم قال رحمه الله تعالى
بعد ما حقق ان الحق هو القول بالشبح والمثال وحاصل ما قصدت ان الواجب على النافي لوجود الماهية من حيث هي هي
في الخارج ان يجعل الكليات الذاتية والعرضية صورا ادراكية لاشخاص خارجية فحسب من غير ان يكون لها بانفسها متبارية
يكون هي هيئات معدومة وينتظم تلك الصور لكونها قائمة بالنفس الناطقة الموجودة في سلك الموجودات الخارجية ويعتقد
كونها خارجية بمعنى انها غير حاذية على شيء مواطاة ويعتبر كليتها في المطابقة للامور الخارجية مطابقة الحكاية للمحكي عنه فهناك تصور
موجودات ذهنية بمعنى انها حاصلة للذهن لا بمعنى انها ليست موجودات في الخارج وان جعل حصولها للذهن وجودا ذهنيا
للامر الخارجي المتشخص الموجود في الخارج لم يبعد فح يكون لشيء واحد وجودان خارجي وذهني اذ لا معنى للوجود الذهني
الا ادراكه الا ان يكون مفهوما عند الذهن ولا يتصور الا بقيام صورته بالذهن محاكية عن المدرك بها انتهى ملخص
تقرير هذا الجواب ان التحقيق على مذهب نفاة وجود الماهية من حيث هي عن الخارج ان لا يكون ادراكها الا بالشبح والمثال
اذ لا يتصور حصول حقيقة شخصية خارجية في الذهن وليس هناك حقيقة كلية مجالة لان يكون تارة متشخصة بتشخص ذهني
وتارة بتشخص خارجي فليس هناك معلوم يتصف بالكلية لا في الذهن ولا في الخارج لان المعدوم لا يتصف بالكلية
والعلم القائم لا يمكن ان يتصف بها بمعنى الحمل على كثيرين لان الشبح القائم بالنفس لا يصح فيه الحمل على كثيرين والا الوجود
العيني لانه متشخص فح لا يكون الكلية الا بمعنى المطابقة للكثير لكونه ادراكا لها فيتصف بها الشبح القائم بالنفس قياما
خارجيا ولا يمكن القول بالوجود الذهني القيام به كقيام الارادة والقدرة والغضب والحب والرضا وغير ذلك او بمعنى

ما تعلق به الادراك ولا سبيل للوجود الذهني للموجود العيني حقيقة وهذا الكلام متين قح لا توجه لهذا الدليل الا ان الشارح
المحقق وجه وجيه فتأمل لكن ينبغي ههنا شيء هو ان حمل بعض المفهومات ضروري وغير منكر ومع ذلك يقولون الحمل اتحاد
المتغايرين فلا بد من نحو من الاتحاد بين هذه المفهومات وبين الاشخاص الخارجية وليس الاتحاد بالذات على
رأيهم لانهم لا يقولون بوجود الحقايق بوجود الافراد فلا جرم يكون الاتحاد بالعرض على رأيهم بان يكون لها علاقة خاصة
بالاشخاص بحيث ينسب وجودها بالذات اليها بالعرض فتمثل المفهومات الصادقة على الاشخاص الكثيرة على رأيهم مثل
الكليات الفرضية على رأي مثبتي وجود الحقايق بوجود الافراد وهذا القدر من الوجود العرضي كاف في انعقاد الموجبة او
الوصف العرضي الا ترى ان الموجبة الخارجية قد تصدق عند كون الخارجية الانتزاعي موضوعها عند القائلين بوجود الطبايع
فالوجود الطبايع ما الوجود بوجود المنشأ كاف في صحة وقوعه موضوعا للموجبة صادقة ثم كما ان لهذه المفهومات وجودا بالعرض
بمعنى وجود افرادها في الخارج كذلك يمكن في الذهن ان يوجد افراد لهذه المفهومات بحيث لا تترتب عليها هذه الآثار
الخارجية ويكون هذا الوجود الذهني للافراد الذهنية وجودا بالعرض لهذه المفهومات الصادقة عليها ويكون هذه الافراد
مبدأ الانكشاف لتلك المفهومات وليس هذا عين القول بالشبح والمثال فان القائلين بالشبح المثال لا يقولون بكونه
فردا من افراد معلومه واذا تمهد هذا فنقول نختار ان يتصف هذه المفهومات بالكلية بمعنى الحمل على كثيرين ولا بأس به
اما ما قال هذا الحبر رحمه الله تعالى من ضرورة ان الانسان المطلق على هذا التقدير ليس شيئا اصلا فجوابه انه ان اراد انه
ليس شيئا اصلا لا بنفسه ولا بمنشأه فهو ممنوع كيف والمنكرون لا ينكرون الحمل فلا بد من نوع من الاتحاد ومع الاتحاد بحسب
وان اراد انه ليس شيئا بنفسه فمسلم لكن لا ينافي الاتصاف بالكلية فان الاتصاف انما يقتضي وجود الموصوف بحسب
الامر لكن نقل الكلام في ان الاتصاف بالكلية ايضا على هذا التقدير هل هو في الذهن ام في نفس الامر من انكر وجوده
في الخارج او في الذهن وقد مر الكلام فتذكر اعلم انه قال الشارح المحقق قدس سره في حواشي التجريد الكلية ان فسرت بالاشتراك
امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة
والكلية بمعنى الاشتراك تمتنع عروضها للصورة العقلية ايضا فان كل واحد منها جزئية في النفس الجزئية فامتنع
اشتراكها نعم يعرض الصورة العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى المطابقة مناسبة مخصوصة لا تكون لساير الصور
العقلية كان الاثر الحاصل عند تعقل زيد فانه غير الاثر الحاصل عند تعقل فرس معين ومعنى المطابقة للكثيرين انه لو حصل

لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فان زيدا اذا جردناه عن المشخصات حصل الصورة الانسانية المراة من
السوابق واذا جردنا بكرا حصل تلك الصورة بعينها فلو انعكس الامر كان الحاصل حاصلا من بكر وهذا كالخواتيم التي نقش
به في الشمع فانه اذا ضرب اي خاتم من الخواتم على الشمع حصل ذلك النقش بعينه هذا كلامه فحمل العلامة القوشجي كلامه على ان
مقصوده قدس سره دفع تفسير الكلية بالاشتراك وانما تفسيره بالمطابقة فاعترض عليه ان هذا انما يتم لو كان المقصود
بالكلية منحصرا بين الاشخاص الخارجية والصور العقلية وليس الامر كذلك بل المتصف بها المعدوم والافراد وقد اجاب
هذا الاستاد والحبر المحقق رحمه الله تعالى بان كلامه قدس سره مبني على ان لا وجود له في الخارج الا للاشخاص وهو معتقد
المتاخرين وقد علمت فيما مر ان ليس للكليات على وجود هذا الراي الا صورة ادراكية قائمة بالنفس ومعلومات تلك
الصور ليست الا الاشخاص الخارجية وليس الحاصل في الذهن شيئا يكون غير الصورة من حيث هي لا بالاعتبار ولا بالذات
يكون هو موصوفا بالكلية على وجه الاشتراك الحملي وان الانسان اذا لم يكن موجودا في الخارج فلو قطع النظر عن تشخصه
الذهني وحصوله في الذهن لم يكن شيئا فضلا عن ان يكون كليا صادقا على كثيرين انتهى كلامه الطيبة ولا شك في منافية
الا انه يتفق عليه شيء لا يخفى على المتامل فيما قررناه سابقا من امكان اتصاف المفهومات بالصدق على كثيرين غير مسلم على
راي النفاة ايضا ثم قال هذا المحرر من اجاب عن الاعتراض المذكور بالتزام ان السيد المحقق قدس سره نفى الاشتراك
الحملي عن الصورة من حيث هي صورة ذهنية واثبته لها من حيث ذاتها فقد ذهل عما حققت اذ هذا المجيب ان بنى
الكلام على نفي الطبيعة عن الخارج فقد ذهل عما يؤول اليه هذا النفي وان بنى الكلام على وجوده فهو توجيه الكلام بما لا
يرضى به قائله فانه من المشهور ان السيد المحقق قدس سره من النافين للطبيعة من حيث هي انتهى كلامه الشريفة واعلم ان
المجيب المحقق الدواني جعل حاصل كلامه قدس سره ان الكلية بمعنى الاشتراك ليس معروضها الصورة وبمعنى المطابقة
معروضها الصورة الا انه لا يمكن تفسيرها بالاشتراك وبنى الكلام على وجود الطبيعة من حيث هي فليس توجيها بما لا يرضى
به قائله فان مقصوده قدس سره تحقيق معروض الكلية على طور الفلاسفة لا على طور نفسه كيف وقد قال قدس سره على
ما نقل عنه ذلك المحقق ان تلك الصورة لو فرضت موجودة في الخارج فان تشخصت بتشخص زيد كانت عين
زيد وان تشخصت بتشخص بكر كانت عينه وفي الكلام الذي نقلنا ايضا اشارة اليه حيث قال قدس سره ان زيدا
اذا جردناه عن المشخصات فان التجريد من المشخصات انما تعقل اذا كان التشخص زيدا وهذا انما يكون على تقدير

وجود الطبيعة من حيث هي وانما تعدد بانضمام التشخص بعين الهوية فلا تشخص زايد عليها حتى تجرد فتدبر وحسن التدبر
ويمكن الجواب عنها اورد على الوجه الثاني الى اخره فيه انك قد علمت فيما سبق ان الذي يجب لثبوت الشي للشي ثبوت
الثابت في ظرف الحكم من ثبوته بنفسه او بمنشاءه في ظرف الاتصاف فانما موضوعه واما ثبوته في ظرف اخر فلغو في الثبوت
فلا يلزم في الجملة يعني انه في الذهن او في الخارج فلا يتم الدليل بهذا الوجه **قوله** كالوجود الانتزاعي قال في الحاشية الوجود الذاتي
وجود حقيقي والوجود الانتزاعي ليس وجودا حقيقيا وليس شيئا منه حقيقة ولا يمكن اعتبار نفسيته بحسب وجوده **قوله** او لغاية لنفسه
ان يكثر مواقع يعني ان للباحثين ان يلتزموا رجوع هذه القضية بحسب المصداق الى الخارجية بان يكون مصداقا واحدا
كما انهم التزموا ذلك في القضية الذهنية بالكلية لا باعتبار المفهوم ولا باعتبار المصداق اي لا يكون مغايرة للخارجية
مفهوما ولا مصداقا فتامل **قوله** وايضا يمكن ان يجاب بان منشاء الاتصاف هو ان يكون وجودا لوصف لمحل
حاصله على ما يظهر بالتامل في ذاته ان الصورة الذهنية الخارجية بها اعتباران اعتبار نفس الشي مع قطع النظر عن العوارض
الذهنية واعتبارها من حيث انها مقترنة مع العوارض الذهنية فالصورة بالاعتبار الثاني وجودها وجود رابطي منشاء الاتصاف
ووجودها بالاعتبار الاول وجود في نفسها ليس منشاء الاتصاف وهذا بخلاف قيام السواد والحرارة بالموضوع في
الخارج فان هناك وجود حقيقتها وتشخصها وجود رابطي وانت لا يذهب عليك انه لا شك ان الصورة الخارجية
بالذهن حالة فيه ومن القطعيات الاوليات ان حلول فرد لا يصح بدون الطبيعة حلال التي هي تمام حقيقة كيف والعقل
المجرد من الغواشي الوهمية لا يرخص لان يوجد شي في شي ولا يوجد فيه اجزاؤه او حقيقته فاذن لا بد من حلول الحقيقة
واذا كان الحقيقة والتشخص كلاهما حالين فوجودهما تابع لوجود المحل ومنسب اليه فقد عرض لوجودهما الانتساب
وهذا هو الوجود الرابطي ووجود الشي في الشي وللشي وقد جعلتم هذا الوجود الرابطي منشاء الاتصاف فيلزم
اتصاف الذهن بطبيعة الحرارة والتشخص الذهني فيلزم اتصاف الذهن بها نعم الذهن يمكن له ان يلاحظ وجود الحال
نفسه من دون اعتبار اضافة الى المحل وبهذا الاعتبار وجوده في نفسه هو وجوده في موضوعه لكن هذه الملاحظة بمحقق
في تمام بالقيام الخارجي ايضا ولا يضر الاتصاف اصلا قال استاذ عصره والحبر العلامة الحافظ الشيرازي رحمه الله
تعالى في حواشيه على شرح حكمة العين ان قيام شي لشي انما يحقق التعلق الناعت بينهما وهذا التعلق الناعت يتحقق حيدر قدس
المشتق فالكائن بين الحرارة والذهن فحقق باعث لزم كون الذهن حارا والا فلا قيام اصلا وهو المطلوب وهذا كلام

وهذا الكلام متين ومحصله انكم قد اعترفتم بان الصورة القائمة بالنفس حالة فيه وهذا يوجب تعلقا خاصا بين النفس ثم
الصورة بحسبها وحقيقتها لان الحلول اولا وبالذات انما هو التقييد والتعين الحاصل بالحلول كما هو مفهوم
من ان نعت الحال زائد يفهم من الحلول الا الاختصاص الناعت فيكون للصورة اختصاص ناعت وهذا الاختصاص
الناعت ليس الا تعلق نحو تعلق البياض بالجسم ولا يفهم منه غير هذا التعلق وهذا التعلق موجب لحمل المشتق فيلزم
كون الذهن حارا لقيام الحرارة فيلزم المحذور وان اردتم بالحلول معنى آخر فلا بد من بيانه ومن بيان انه ليس مناطا لحمل
المشتق وهو دونه خرط القتاد وبهذا ايضا يندفع جواب المصنف ايضا فان الفرق بين الوجود الظلي والاصلي بعد الاعتراف بالحلول
لا ينفع فان الذي يفهم من الحلول هو الاختصاص الناعت وهو يوجب حمل المشتق فتأمل واما ما ذكره في تقرير كلامه من انحصار
فلا يظهر وجهه لما قال هذا الحقير في تقرير الجواب هو انا سلمنا ان معنى الحار ما حصلت فيه الحرارة لكن نقول مشترك
بين معان كثيرة وتحقيق المعنى المراد منها في تعريف الحار في الحرارة الحاصلة في الذهن ممنوع فلعل حصول الحرارة في
الذهن لم يكن فردا لحصول الحرارة في الشيء المأخوذ في مفهوم الحار والحاصل انك ان قلت الذهن يحصل فيه
الحرارة فكل ما يحصل فيه الحرارة فهو حار ينتج ان الذهن حار نمنعه بان الحد الاوسط فيه غير مكرر لان حصول الحرارة في الذهن
معنى وحصول الحرارة في الحار معنى ونقول في يشترك بينهما لفظا وذلك لان بعد الاعتراف بان الحرارة حالة في الذهن
بحسب التعلق الناعت وهذا هو المعتبر في معنى الحار لان التعلق الناعت لا يفهم منه الا التعلق الذي بين الحرارة والحار
وان اريد معنى سوى ذلك فلا بد من بيانه وبيان انه يوجد في الحرارة بالنسبة الى الذهن ولا يوجد فيها بالنسبة الى
الحار فافهم واعلم انه قد ذكر بعض الافاضل جواب هذا الايراد مبسوطا في حواشيه على شرح العقائد العضدية بعد تمهيد
ان المشتق ما قام به المبدأ فيها اعم من ان يكون على وجه الانضمام او على وجه الانتزاع وان ليس كل قيام يكفي لحمل المشتق
بل يجب لكل مشتق قيام بوجه مخصوص الا ترى ان الفوق لا يحمل الا على شيء يتبع منه الفوقية على وجه مخصوص
في وضع ولو فرض قيام الفوقية بمركز العالم وان كان مستحيلا لا يصح حمل الفوق فاذن قد علم ان المعتبر في كل مشتق قيام
على نحو مخصوص فان لا نسلم انه يلزم من قيام هذه المبادي المذكورة من الامتناع والحرارة والامتداد ونحوه كونها منشأ
او غيره لان الممتنع لا يكون الا شيئا يصح انتزاع مفهوم الامتناع ولا يكفيه القيام مطلقا وكذا الحار والممتد ما قام به الحرارة
والامتداد على نحو قيام الاوصاف العينية فلعل في هذا النحو من القيام خصوصية وفي ذلك النحو خصوصية اخرى بمنع احدهما

الحل دون الاخرى ولا يخفى ان كلامه يشعر بوجوبات لبعض انحاء الحل فانه يمكن ان يقال الذهن وو صفات الذهن بهذه
الامور يمكن لا يجب ان يقال يمتنع او يمتد ان اريد بها المعنى العرفي ولو اريد بها ما هو المعنى المستفاد من قولنا
هذا ذو هيئة الامتناع والامتداد فمسلم الصدق انتهى هذا مع طوله واطنابه بحيث لا مزيد عليه لا يدفع التعلق فان حلول الحرارة
والامتناع ونحوهما مسلم عند القائل بالوجود الذهني ولا يفهم من الحلول الا التعلق الناعت الذي يكون للسواد بالنسبة الى
موضوعه وهذا لا يوجب حمل المشتق بالمعنى العرفي فان المعنى العرفي للمشتق ما يترتب عليه آثار المبدأ المخصوصة الموجب
لحمل هذا المفهوم قيام المبدأ كقيام السواد بالموضوع او كقيام الفوقية به بل القيام بنفسه والعينية ايضا على التحقيق بالتفصيل
وهذا ضروري فمن ادعى كون انكاره مكابرة والحلول ليس الا هذا القيام وان اريد القيام بنحو آخر خارج عن امثال هذه القيامات
ويكون فرد الاختصاص الناعت فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه انه يوجب حمل المشتق ام لا فان الذي يفهم من لفظ
الحلول هو الاختصاص الناعت هو ما ذكرنا وكما انه لو فرض قيام الفوقية بمركز العالم مع غير ظاهر بل يحمل عليه الفوق والتحت
على ذلك التقدير المحال فهو التقدير الضروري ان ما يكون مبادي انتزاعية فانضمامها لا يصح الحمل على ما هو المشهور بان الامتناع
الانضمام فيه كما اليه ميل المحشي او ان مشتقة ما انتزع المبدأ ثم انه لو انفك الحلول والاختصاص الناعت عن صحة
حمل المشتق في بعض الحالات لارتفع الامان من الحكم بامتناع حلول ما هو مستحيل الحلول فانا لم نحكم بعدم حلولها الا لعدم
صدق مشتقاتها كما انا لا نحكم بعدم حلول البياض في الجسم الاسود ما دام اسود الا لامتناع كون الجسم ابيض حين
هو اسود ولو فتح هذا الباب لجاز ان يحل في الجسم الاسود بياض ويختص به اختصاصا ناعتا ولا يصح الحكم بانه ابيض ثم
ان قيام الصورة عند الفلاسفة يوجب حمل مشتقه بحيث يصح حمل القائم العالم عليه فهذا القيام لم لا يوجب حمل مشتقه
الآخر وهل هذا الا تهافت ثم كلام هذا المحقق الاعظم ظاهره ينافي ما حقق واعترف به في مواضع حواش اخرى فانه قد
اعترض على ما قال المحشي ان صدق المبدء على المبدء لا يوجب حمل المشتق على المشتق مفهوم المبدء مفهوم الصيغة
والمبدأ ان متصادقان ومفهوم الصيغة في الكل واحد فصدق المبدء على المبدء يوجب صدق المشتق على المشتق فهنا
قد اعترف بان مفهوم الصيغة واحد في المشتقات كلها وههنا قال المعتبر في كل مشتق خصوصية ليس في مشتق آخر
فتامل ثم اعلم انه قد اجاب النصير الطوسي بان الاستدارة والجزئية ذات وضع فمحلها لا محالة ذو وضع فبطل الجزء الذي
هو محلها مستديرا من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يكون المدرك الذي يكون المحل آلته مستديرا وان كانت

وان كانت محلة لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يكون محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي ان يكون حار الا اذا كان
الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضد من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان تصور مثال المغايرة لها اذا
حلت جسما او قوة جسمانية ان يجعلها حارا فضلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا انتهى وهذا الكلام
يلوح عليه آثار الهذيان وهو اشبه بكلام المجانين اما اولا فلانه قد سلم واعترف بان محل الاستدارة الجزئية مستديرا
فاذا تصورنا الاستدارة والاستقامة الجزئيين يجعلها مستديرا ومستقيما معا اللهم الا ان يلتزم ذلك ويقول الاستدارة حلت
في جزء من المحل والاستقامة في جزء آخر واما ثانيا فلان الاستدارة الكلية اذا حصلت في العقل المدرك تشخص التشخيص فيلزم
ان يكون الذهن مستديرا والا دخل فيه لكونها ذات وضع ولا يقبل بان يكون المستدير ذا وضع لازم لو ان قلت فيلزم كون
الاستدارة ذات وضع غير لازم لما قلت في تضاعيف الاستحالة اذ يلزم ان يكون المدرك مستديرا لصدق رسمه او حده
ويكون ذا وضع لكونه لازما للمستدير واما ثالثا فلان الحرارة اذا قامت بالذهن كان الذهن قابلا لها ضرورة ان القابل
ما يكون محلا لشيء والمنفعل ما فيه قوة المحل اياه فان فرض الحرارة الحاصلة جزئية يلزم كون القوة الخيالية حارة وان فرض
حصول الماهية يلزم كون القوة العاقلة حارة وان فرض حصول الماهية يلزم كون المدرك حارا ولستعاف ان يتكلف اصلاح
كلامه بحيث يخرج من الهذيان بان المراد بالاستدارة الجزئية الاستدارة العينية القائمة بمحل مخصوص والمقصود ان الاستدارة
الجزئية العينية تجعل محلها مستديرا ونحن لا نقول بحصول الاستدارة العينية واما الكلي منها فهي وان كانت حاصلة فلا
تجعل المدرك مستديرا لعدم ترتب الآثار وهذا النحو من القيام مغاير للقيام الخارجي واما الحرارة فانما تجعل المحل حارا اذا
قامت بعينها اي بوجودها الاصلي بالشرائط المذكورة وههنا الوجود ظلي والقيام قيام ذهني فلا تجعل المحل حارا و
هذا يرجع الكلام الى الجواب المشهور وقد عرفت انه انما يتم بعد الاعتراف بالحلول واذ قد بلغ كلامنا هذا النصاب وعلمت بان
محصل الدليل ان حلول الماهيات الخارجية بالنفس باطل لانها لو حلت لتعلقت بها تعلقا ناعتا مثل تعلق السواد
بمحله فيلزم كونها حارة وباردة لان التعلق الناعت يوجب حمل المشتق بالضرورة والانكار مكابرة علمت ان حاصل
هذا الدليل غير غاية العسر واذا بطل حلول الماهيات في الذهن فلا يكون العلم بالماهيات المعلومات الحاصلة في الذهن بل
صفة اخرى مغايرة وهي الحالة الانجلائية فافهم وكن من الشاكرين ثم لك ان تقرر الدليل بوجه آخر وهو ان كون النفس
عالمة صفة خارجية فلا بد من ان يكون مصداقها امرا خارجيا والمصداق هو قيام العلم بالنفس فيكون قيام العلم به قياما خارجيا.

والعلم بالحرارة لما كان عين ماهية الحرارة فيكون قيام ماهية الحرارة بالنفس ايضا قياما خارجيا ولا سبيل الى ان يقال ان قيام
الماهية قيام ذهني وقيام المتشخص بالتشخص الذهني قيام خارجي او ان ثمة قيام للماهية وانما القيام للمتشخص الذي هو العلم كما يلوح
من بعض كلمات المحشي اما الثاني فلانه لا يجوز فطرة قيام المتشخص بالتشخص المذكور [illegible] من دون قيام الماهية وعلم لما فيه وقد عرفت
ايضا ان الماهية تحل بتشخص بالحلول في المحل واما الاول فلانه ليس هناك قيامان احدهما قيام التشخص الذهني والآخر قيام
الماهية بل هنا قيام واحد وقيام المتشخص الذهني هو بعينه قيام الحقيقة فكيف يكون احدهما خارجيا والآخر ذهنيا وبعبارة اخرى لا
نقول بان يوجد شيء في ظرف وحقيقته توجد في ظرف آخر ولو جوز هذا لجوز ان يكون السواد القائم بالجسم قياما خارجيا
ولا يكون قيام حقيقته بالجسم قياما خارجيا فيمكن ان يقوم السواد بجسم ولا يكون الجسم اسود وهذا سفسطة فاذن لزم كون
قيام ماهية الحرارة بالذهن وتشخصه الذهني كلاهما خارجيين مثل قيام الحرارة بالنار فيلزم كون الذهن حارا او باردا او
مستقيما او معوجا وهذا التقرير لا مرد لها بتكلفون من التكلفات الا انه انما يبطل به كون العلم نفس المعلوم ولا يدل
على بطلان حلول الماهيات حين العلم بالنفس وقد رأيت مكتوبا على المحاكمات بخط استادي واستاذ العصر المعروج بمسمار
التحقيق والصاعد على سلم التحقيق ذي اليد الطولى في العلوم العقلية والنقلية المطلع على الاسرار القرآنية المعاصر علية
بالافاضات الرحمانية الى علام البشر قدس سره وافاض الله علينا من افاداته ومحصله ان الصورة الذهنية صفة منضمة الى النفس
والنفس موجود خارجيه ومن الضروريات ان اتصاف الموجود الخارجي بصفة اتصافا انضماميا يستدعي وجود الصفة
في الخارج ولا يجوز فطرة سليمة ان ينضم شيء الى موجود خارجي في الذهن واذا كان الصورة امرا موجودا في الخارج فالماهية
موجودة بهذا الوجود فيكون قيام الحرارة بالذهن قياما خارجيا فيلزم كون النفس حارة وهو خلف ولا مرد لهذا التقرير
اصلا وكنت قد عرضت هذا التقرير على بعض الاعاظم صاحب العروة الوثقى فقال للمجادل ان لا يقنع ببديهية ان
الوصف المنضم الى الوجود الخارجي موجود خارجي وتعلل هذا مكابرة فان الاعراض الموجودة في الخارج انما نحكم بوجودها في
الخارج كما نجدها حالة في موجود خارجي ثم نحكم بالصدق مشتقاتها على ما حلت منه واذا قد نجوز ان يكون الحال في الوجود
الخارجي موجودا ذهنيا فقد انهدم جدار الحكم بموجودية الاعراض في الخارج وارتفع الامان ببداهة كون السخاوة والشجاعة
والارادة والغضب وامثالها موجودات خارجية ولا نحو بديهية الفطرة الفرق بين الغضب وامثاله وبين العلم في
الوجود الخارجي وكذا بين حقيقة الغضب وامثاله وانيته وبين حقيقة العلم اي ما يبقى بعد حذف مشخصاته وانيته

ذاتيات العلم في الوجود الخارجي فكما يحكم العلامة بان التعقب الحاصل في التعقيبات اذا اخذ من حيث هو وجود
عن المشخصات يبقى البتة من حيث هي موجودة في الخارج كذلك يحكم بان العلم المعين القائم بالعالم اذا جرد عن المشخصات
واخذ من حيث هو هو يكون بعينه موجودة في الخارج بعين وجود هذا العلم والصورة بعد اخذه من حيث هي لا يبقى الا بعينه المعلوم
فيكون موجودا خارجيا وقد قامت بالنفس فيكون النفس حارة وباردة فاذن عدم الدليل وبطل كون العلم نفس المعلوم
وهذا الذي ذكره وقع الوعد به سابقا قوله انت تعلم ان حصول الشيء الخ هذا الاشكال متحمل الى اشكالين احدهما انه مخالف لكلام
القوم وغير منه في بعض كتبه بانه جمع بين المذهبين مذهب الشيخ قوله ومذهب حصول الاشياء بانفسها والثاني ان
حصول الشيء في الذهن لا يعقل بدون الحلول والقوم ايضا معترفون به وليس حصوله في الذهن مثل الحصول في الزمان والمكان
اعلم ان هذا العلامة لما راى ان اشكال كون الذهن حارا وباردا لا يندفع بعد الاعتراف بالحلول انكره وجعل الذهن مجردا
ولا استبعاد فيه فان هذه الصورة لما كانت مدركة للنفس لا يستبعد اطلاق لفظ في انه يطلق على تعلقات مختلفة
كما يقال في الواقع وفي العلم كذلك يطلق في الذهن ايضا ثم لما راى ان العلم صفة قائمة بالمدرك التجأ الى حكم بانه صفة اخرى غير المعلوم
الحاصل ولا استبعاد فيه لم يبق اشكال مخالفة القوم فانكار مجدد المذهب جديد من عند نفسه فلا عبرة المخالفة فافهم قوله
ولا ترى انهم استدلوا على بساطة النفس الخ استدلال على ان الصورة حالة وليس حصولها مثل حصول الشيء في الزمان
والمكان وحاصله ان الفلاسفة استدلوا على تجرد النفس وعلى انها غير منقسمة لانقسام الحال بانقسام المركب التمايز الاجزاء
الى اجزائه بان الصورة البسيطة المجردة غير منقسمة وليس حلولها حلول الطريان فوجب ان يكون النفس ايضا غير منقسمة و
مجردة عن المادة ولو لم يكن الصورة حالة لا يتم الاستدلال بهذا الوجه فانه لا يلزم بساطة الظرف ببساطة المظروف
وهذا الاستدلال انما يدل على ان الصور حالة عند القوم كما صرح المحشي به واذا كان مدعى العلامة تجديد مذهب من قبل نفسه
لا يضره بطلان هذا الاستدلال قوله وليس هنا امران الخ هذا ابطال لمذهب قال في الحاشية ولا يرد ان هذا تخالف
بقوله فيما قبل انه يجوز ان يكون لشيء واحد وجودان في الذهن باعتبارين احدهما تجرده عن الوجود الخارجي والاخر لا تجرده عنه
فباعتبار الاول علم وباعتبار الثاني معلوم وجه عدم المخالفة ظاهر فانه انما نفي هنا امرين متغايرين بالذات احدهما
حاصل بالذات والاخر قائم واستدل على انتفاء الامرين بان الامر القائم ان كان نفس المعلوم بعينه لا يستقيم من
كون الذهن حارا وباردا عند تصور الحرارة والبرودة وكون شيء واحد جوهرا وعرضا وان كان غير المعلوم بالذات فلا يصح

لان يقع علما لان العلم عبارة عن مبدء الانكشاف والشيء اذا حصل بنفسه انكشف ولا حاجة الى شيء آخر يكون مبدء للانكشاف
فيكفي هذا الامر القائم في الانكشاف ولا يكون علما وهذا الاستدلال فاسد فانه مبني على ان العلم نفس المعلوم الحاصل
وهو متمم يقين بعيد بدليل ولا هو بين بنفسه واذا لم يكن العلم نفس المعلوم فقولهم والشيء اذا حصل بنفسه انكشف
ممنوع ثم ان حصول المطلق غير كاف في الانكشاف بل لا بد من الحلول ضرورة ان العلم صفة من صفات النفس واذ قد
انكر الحلول فلا يكون حصول الصورة علما . ثم الاشكال في كون الشيء الواحد علما ومعلوما مع قالوا الصورة القائمة
بالنفس لها اعتباران اعتبار انها صورة مشخصة قائمة بالنفس وهو بهذا الاعتبار علم واعتبارها مع قطع النظر من
العوارض المادية ومن التشخص الذهني وهي بهذه الاعتبارات معلوم فاختلف العلم والمعلوم بالاعتبار قال استاذ البشر
العلامة الحافظ الفارسي رحمه الله تعالى في حواشيه على شرح حكمة العين ثم اعلم ان اتحاد العلم والمعلوم بالذات
وتغايرهما بالاعتبار غير صحيح اذ غاية ما قرروا به هذا المرام انه قد يتعقل ما هو نفي صرف وعدم محض والتعلق انما يتصور بين
شيئين والمعلوم لا حقيقة له الا الامر الموجود في الذهن وهو باعتبار قيامه في القوة العاقلة علم وباعتبار نفسه معلوم
وفيه ان المعلوم ان كان موجودا في الخارج فلا حاجة الى اثبات وجوده في الذهن لان وجوده الخارجي يكفي في صحة
التعلق العلمي وان كان معدوما فيه سواء كان لافراده وجود في الخارج ام لا واقتضى صحة التعلق العلمي قيامه بالذهن فهذا
القيام هو الحيثية لوجوده ان قطع النظر عنها لم يكن شيئا فاذا اعتبر ثم القيام حيثية العلمية فالذي يعرض حيثية المعلومية
فان اعتباره في نفسه عين اعتبار القيام اذ لا تحقق له في نفسه الا قيامه بالذهن ولو كان له تحقق وذات غير قيامه بالذهن
غير وجوده في الخارج فبالضرورة يكون ثبوتا اعتباريا وهو يخالف مذهبكم واذ بطل الاتحاد المذكور فبالضرورة
الصورة المتعلقة الانسانية كيفية ادراكية فحسب وليس لها اعتبار به يكون انسانا كليا سيطرا بل المعلوم هو الامر
الخارجي والشخص انتهى كلامه الطيبة ودفع كلامه هذا في اثناء تحقيق انه لا يتصور على مذهب نفاة الكلي الطبيعي الا العلم
الا طريق الشيخ والشان وقال بعد هذا الكلام وقد صرح به نفاة الكلي الطبيعي منهم شارح المطالع فمقصوده اثبات المغايرة
الذاتية بين العلم والمعلوم على هذا الرأي لكنه يأبى عنه قوله ان المعلوم ان كان موجودا فانه جعل قسيما ما كان افراده موجودة
دون نفسه او مقصوده اثبات المغايرة على كل رأي وهو الظاهر لكن لا يعتقد هذا العبد حتى انتقد الا على كل رأي
مثبتي الوجود الكلي الطبيعي فالحاصل في الذهن نفس الحقيقة للشيء الموجود في الخارج لوجود ذهني وبالضرورة متشخص بذلك

تلك الحقيقة بتشخص ذهني فالموجود في الذهن ح امران الحقيقة والتشخص كما ان الموجود في الخارج امران الحقيقة والتشخص فالحقيقة
معلومة والتشخص الذهني علم وحاصل استدلالهم ان العلم لا بد له من تعلق والتعلق بما هو لا شيء محض محال بالضرورة والعلم
قد يتعلق بالمعدوم المحض بان لا يكون هو موجودا بنفسه ولا فرده حتى يكون موجوده فلا بد من نحو آخر من الوجود في الذهن
وقياسه فيه بتشخص يتشخص فهذا التشخص علم وحقيقة الموجودة في ضمنه معلوم ونحو العلم غير مختلف اذ كان في المعدوم
كما كان بعد في الموجود ويكون ايضا هذا النفي الموجود الخارجي المراد في ان الوجود الخارجي في تعلق العلم فان العلم ربما يتعلق
بالشيء ويبقى بعد بطلانه وح ظهر ما في قول هذا المحرر ان المعدوم الذي كان موجودا الى قوله يكفي في صحة تعلق العلمي وقوله فهذا
القيام هو الحيثية بوجوده ما في الاداة ان اراد ان هذا القيام هو حيثية وجوده وليس بوجوده حيثية اخرى متحققة مع القيام
فهو ممنوع كيف والقيام انما هو موجود في شيء فهو نحو متعدد من الوجود فهناك حيثية الوجود المطلق قطعا وان اراد ان
حيثية الوجود ملازمة للقيام فمسلم ولكن لا نسلم انه ان قطع النظر عنها لم يكن شيئا فان قطع النظر عن لازم الوجود
التشخص لا يبطل رتبة الحقيقة ومرتبة ماهيته ثم سلمنا ان حيثية القيام وحيثية الوجود متساوقتان لكن بنيانا قيام امر به
نعم يتوجه على الدليل ان غاية ما يلزم من استحالة تعلق العلم بالمعدوم ان يكون امر الثبوت واما انه قائم بالذهن فلم يعد القيام
العلم بهذا القائم فلا يلزم من الدليل كما قدم وطريق ابطال اتحاد العلم والمعلوم قدم فتذكر هذا كله على راي مثبتي الوجود الذهني
واما على راي المنكر فالمعنى من الوجود الذهني وجود فرد من افراده الذهنية كما ان وجوده في الخارج هو وجود فرد من افراده
الخارجية فهذا الامر اي الشيء من حيث انه متحد مع الافراد الذهنية بالعرض كما هو متحد معها في الخارج بالعرض فهذا الامر
هو المعلوم وفرده الذهني هو العلم وظاهر عبارة شرح المطالع التي نقلها هذا الحبر منطبقة على ما قلنا قال العقل ينتزع من
الاشخاص صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات
شتى فافهم قوله ولا في كونه جوهرا او عرضا الخ قال في الحاشية الرسالة المعمولة في التصور والتصديق القول بكون
صور الجواهر جواهر مناف لحصر العرض في المقولات لا التسع الا ان يقال الحصر للعرض الخارجي ولم يعلم وجه التخصيص
بل الاشكال انما في كون الشيء جوهرا وكيفا مع هذا الاشكال ثلث تقريرات الاول ان العلم عرض والعرض منحصر في التسع
ولا يصلح للدخول فيه الا الكيف فيلزم ان يندرج حقيقة واحدة تحت مقولتين والجواب عنه سيجيء بمنع الحصر وانما الحصر
للعرض الموجود في الخارج الثاني ان العلم بالجوهر جوهر لاتحاد العلم والمعلوم بالذات عندكم وذاتيات الشيء لا تختلف

[illegible]

باتحاد الموجودات والعلم من مقولة الكيف عندكم فيلزم ان يكون الشيء الواحد جوهرا وكيفا معا ويلزم اندراجه تحت مقولتين
وهذا التقرير هو الذي اختاره في حواشي التهذيب الثالث ان القول بالوجود الذهني باطل لانه حاكم بان صور الجواهر
مع انه كيف يصدق بانه رسم الكيف عليه وهو العرض الذي لا يقتضي القسمة ولا النسبة لذاته اقتضاء اوليا فيلزم
اندراج الشيء الواحد تحت مقولتين وهذه الشبهة هي اشد معضلة للافهام وهي مزلة الاقدام يمشون في سبيل تفكيك عقدتها
كالحيارى في الصحاري لا يهتدون الى منار السبيل ولا يجدون الى شيء من رشد او دليلا هيهات قد رسخ في عقولهم حصول
الماهيات في الاذهان واشرب في قلوبهم تقليد الفلاسفة لظنهم انه العلم بالحقائق فان تركوا هذا الراي الفظيع والقول
الشنيع تخلصوا عن هذه الشبهات الموقعة في الحيرات والمحيرة في الظلمات فتحيروا في نقض بنيان حارة التشكيك
ولم يقدروا الا بانكار شيء تصور عليه بالتشكيك فانكر المحقق الدواني كون العلم من مقولة الكيف وحسب انهم تسامحوا
في العبارات او حمل العلاقة تشبيها بما في الخارج من الكيفيات في الحاجة الى الموضوع وعدم انقسام مثل انقسام
المقادير والامتدادات وعدم اقتضاء النسبة مثل اقتضاء سائر النسبيات وهذا اسلم من التكلفات والتعسفات و
والبعد من التزام المحالات والمستبعدات الا ان الاقوام الذين تلاهم المحقق يعدون المسامحة البعيدة كما تحكم كتبهم
من النصوص الظاهرة البيان الآبية عن التاويلات البعيدة عن الاذهان وبعضهم ابرز الكيف بمعنيين احدهما
هيئة من شان وجودها في الاعيان ان يكون في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة وثانيهما عرض لا يقتضي
القسمة والنسبة والمقولة هو المعنى الاول والصادق على العلم المعنى الثاني وهو عرض عام لعرض للمقولات كلها
في الذهن ويتسع مما في الخارج وهذا المجيب زعم انه لا يحتاج الى المسامحة وهو هوس من الهوسات فانه قد وقع في الشفاء
وغيره ان العلم من مقولة الكيف وعد فيه من انواع مقولة الكيف فلا بد من القول بالمسامحة وعند ذلك لا يحتاج
الى ابراز المعنيين وتقول الى كلام المحقق الهمام وبعدوا التطويل المذكور واعترض عليه المحشي بان الاصطلاح هذا الجديد.
لم يوجد في كلام القوم ولعله انما اخذ هذا الاصطلاح من كلام الشيخ في عيون الحكمة فانه قد صرح فيها بان للعرض
معنيين احدهما ماهية اذا وجدت في الخارج يكون في موضوع والاخر الموجود بالفعل في موضوع ثم قسم ان هذه
اقسام للعرض بالمعنيين فلا بد ان يكون لها ايضا معنيان فتامل فيه واعترض ايضا بان الكيف بالمعنى الذي
ادعى انه عرض عام لا يصدق على صورة الكم فان الكم بالنظر الى ذاته يقتضي القسمة فكيف يصدق عليه انه

عليه انه لا يقتضي القسمة لذاته وايضا لا يصدق على الاضافة فانها بنفس حقيقتها تقتضي النسبة الى اضافة اخرى و
الجواب عنها بان لزان يقول الكم الذي هو المفرز فمعناه ماهية اذا وجدت في الخارج تقتضي القسمة بالذات والصورة
الكمية بما هي موجودة ذهنية غير مقتضية لها بالذات وان كان ماهيتها بحيث لو وجدت في الخارج اقتضت بالذات و
اما الاضافة فقد اعتبر فيها ان يكون ذاتها بحيث يكون لا يعقل عروضها لموضوع الا ويكون مقالة الى اخرى عارضة
لموضوع ومقاليته الى الاول وبهذا المعنى عارض للاضافة بحسب الخارج واما صورتها الذهنية فليست بالصفة المذكورة
بل لا يعقل نفسها الا ويعقل معها الاخرى فتامل فيه وتوهم الصدر الشيرازي في حواشي الشفاء والشواهد الربوبية
وهما عجيبا لدفع هذا الايراد فقال ان صورة الجوهر جوهر يصدق عليه الجوهر حملا اوليا فانها نفس حقيقة الجوهر
والكيف يصدق عليها صدقا شايعا لانها فرد من افراد الكيف واذا اختلف الحمل فلا اشكال وهذا وهم
عجيب فانه قد غفل عن تقرير الشبهة فان الشبهة لم يكن لاجتماع المتنافيين بصحيحه اختلاف الحمل بالوجه المذكور على
الشبهة انه يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة وهذا المتوهم قد حكم بان صورة الجوهر عين حقيقته مع انها كيف فيكون
الكيف انها وجنسا لها فيلزم اندراج الجوهر تحت الكيف ويكون الجوهر مركبا من جنس وفصل فلا يكون مفرزا ويكون ما تحته
من الانواع مندرجة تحت الكيف لان جنس الجنس جنس فقد تضاعف المحذور بهذا الجواب ثم انه لا يمكن ان يكون الجوهر محمولا على
الصورة حملا اوليا لان الصورة متشخصة بتشخص ذهني وحمل الكلي على شخصه لا يكون حملا اوليا وايضا بيان تقرير الشبهة
في صورة الانواع الجوهرية كالانسان والفرس وهي متحدة مع تلك الانواع وحمل الجنس على النوع كيف يكون اوليا
وبالجملة كلامه مختل غاية الاختلال نعم يمكن الجواب عن اصل الشبهة بان صدق الجوهر على الصور الجوهرية صدق ذاتي
وصدق الكيف صدق عرضي فلا اندراج تحت المقولتين وقولهم ان الكيف مقول من جواهر الاجناس فليس معناه
انه مقولة بالنسبة الى كل ما يصدق عليه الامر انه يصدق على فصول الانواع المندرجة تحته وليس ذاتيا لها بل المراد
ان الكيف مقولة بالنسبة الى ما يصدق عليه صدقا ذاتيا فتامل وتخيل الصدر المعاصر للمحقق الدواني ان الشي اذا وجد
في الذهن ينقلب من حقيقة الى حقيقة اخرى فصور الجوهر في الذهن ينقلب من جوهرية الى الكيفية زعما منه ان الوجود
متقدم على الماهية اذ المعدوم الصرف ليس له ماهية وليس هو شيئا من الاشياء فانقلب بعد الوجود ويصير بها المهية
ماهية اخرى قلت هذا غير جائز فان ارتفاع النقيضين جائز في المرتبة فوق مرتبة الوجود وليس شيئا منهما وايضا ليس في الخارج

الا شيء واحد وهو الموجود وهو انسان مثلا لكنه من حيث انه موجود واصل في نفسه ومن حيث انه انسان تابع وليعلم انه ليس هناك شيئان موجودان حتى يجري فيه سوال ان هذا الشيء اما هذا الشيء او غيرها وهكذا كون الماهية مهية تابعة للوجود والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فلا يبعد ان يقتضي هذا الوجود كونها كيفا واخرى كونها جوهرا فينقلب احدهما الى الاخر فانقلب فهذا قول بالشبح والمثال وانكار لوجود الماهيات العينية في الاذهان فان قلت ان اريد بوجود الماهية في الذهن اعم ان تنقلب فيه الى اخرى او تبقى فهو حاصل وان اريد حصولها مع بقاء الماهية فلم يدل عليه دليل والاستدلال بالحكم الايجابي على المعدومات انما يستدعي وجود الموضوع مطلقا ولو منقلبا واما وجوده من غير انقلاب فلا فان انقلب فعلى هذا لا بد من مادة مشتركة قلت هذا في انقلاب صورة الى صورة في انقلاب عرض الى عرض لا في انقلاب الماهية ورده المحقق الدواني بما حاصله ان الانقلاب من ماهية الى اخرى غير معقول انما المعقول انقلاب الماهية المادة من صورة او هيئة الى اخرى كيف واذا انقلب الماهية في الذهن كان فيه ماهية وفي العين اخرى فمن اي سبب يقال هذه الماهية هي الماهية العينية قد انقلبت اليه وهل هذا الا كما يقال الفرس هو الانسان قد انقلب واما تقدم الوجود على الماهية فغير بين ولا مبين بعد ولو سلم فالعارض المتقدم او المتاخر لا يصحح الانقلاب فان العارض لماهية لا يعرض الا لها منفردا كان او متاخرا ثم على فرض الانقلاب لم يكن الحاصل في النفس متحدا مع الماهية الموجودة في الخارج والدلايل لو تمت لدلت على ان الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج وما قال ان الوجود في الذهن اعم من ان يبقى كما هو في العين او ينقلب فهو كان يقال دخل زيد في الدار اعم من ان يدخل هو او بكر ثم من الاوليات انه لو لم يبق امر كما هو بل الجنس لم يكن الحكم بالانقلاب ثم ان القايل بالشبح ايضا غير عاجز عن القول بان موجودا في الخارج صار شبحا في الذهن ثم انه لو فرض هذه الكيفية النفسانية وهي كيفية نفسانية في الخارج لم يكن هي عين الجوهر وكذا لو فرض حصول الماهية الجوهرية في الذهن لم يكن عين الكيف النفساني في هذا الكلام حق وقد اورد الصدر الشيرازي في حواشي الشفاء كلاما يريد به اثبات الانقلاب وسينكشف كله والاعراض عن نقل هذا اولى من ذكره ثم نقضه كما فيه من تضييع الاوقات ته وانا قلت في حله حاصلا مع قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات فان العلم حقيقة حالة اخرى ادراكية متحدة مع الصورة اتحاد العرضي بعروضه لا اتحادا ذاتيا بالذات وقد يفرق بين هذا الجواب وبين ما اختاره العلامة القوشجي بوجهين احدهما ان العلامة انكر حلول الصورة والمحشي اعترف بالحلول والاخر ان العلامة قايل بان الحال موجوده بوجود مغاير لوجود المعلوم والصورة الموجودة في الذهن والمحشي قايل

قائل بوجود الحالة بوجود الصورة فورد على المحشي اعتراضان والعلامة ميرزاجان احدهما ان هذه الحالة لما كان حملها على الصورة
حملا بالعرض لم يكن موجودة بالذات بل انما كان من الاوصاف الانتزاعية للصورة فيكون العلم امرا انتزاعيا فيرد عليه
ما يرد على القائل بالاضافة من ان الكلام في العلم الذي هو مصداق العالمية فلو كان امرا انتزاعيا لاحتاج الى مصداق
آخر والكلام فيه كالكلام في هذا الانتزاعي فينتهي الى الصورة فهي العلم ويرجع الاشكال فتقوى وان كان حالة موجودة بنفسها
فهي العلم ويرجع الى قول العلامة ويتوجه اليه ما وجهه المحشي الى قول العلامة والثاني ان الصورة الجوهرية اذا قد صدق عليها
هذه الحالة بالحمل المواطاتي والكيف صادق على هذه الحالة فيلزم صدق الكيف على الصورة بقياس من الشكل الاول
فيلزم كون الصورة جوهرا وكيفا معا فرجع الاشكال فتقوى فان قلت غاية ما لزم من الشكل الاول حمل الكيف
على الصورة لكن يجوز ان يكون من قبيل حمل العرضي فالصورة جوهر بالذات وكيف بالعرض لا استحالة فيه بل هو انما يلزم لو كان
حمل الحالة على الصورة عرضيا فيكون حمل ذاتياته ايضا كذلك قلت هذا القدر يكفي لو اجبت اولا من دون توسط الحالة فالقول
بالحالة لغو ويكون فضلا لاحتياج اليه في الجواب بعد الاعتراف بعدم كون الكيف ذاتيا لجميع ما يصدق هو عليه الا ان يقال
نعم يكفي هذا القدر في الجواب لكن القول بالحالة لما كان سوالى عنده سلك في الجواب هذا المسلك لافادة ما هو التحقيق
عنده في حقيقة العلم ثم ان هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فانه لا يدفع التقرير الثالث لان الصورة لما كانت حالة
في الذهن فهي نعت مقيضة النفس والنسبة فيكون ايضا يصدق رسم الكيف عليه وهي جوهر ايضا فيلزم اندراجها في الجوهر
والكيف والعلم اي شيء كان سواء كان هذه الصورة او الحالة ولا يندفع الا بالتصرف في معنى الكيف من اعتبار الوجود
الخارجي في مفهوم الكيف كما هو المشهور ورضي به المحقق الدواني او بتغيير رسمه كما غيره المحقق القائل بكون الكيف مستقلا في
المعنى فتامل ثم قد اعترض بعض الاعاظم بان هذه الحالة اما صفة انتزاعية ولا يجد حينئذ الانتزاع الا المفهوم الانكشاف لكونه
امرا نسبيا ليس فيه شيء ومع ايضا لا يصح عدها من مقولة الكيف لان مقولة الكيف امر عيني واما صفة انضمامية فهي اما منضمة بالصورة
فيلزم ح كون الصورة عالمة دون النفس لان العلم قد قام بالصورة دون النفس ح واما منضمة الى النفس فيكون
في النفس امران الصورة وهذه الحالة فهو بعينه مذهب العلامة القوشجي فيلزم عليه ما لزم عليه وانت لا يذهب عليك ان
هذا الكلام مبني الا ان المناسب الاقتصار على الشق الاول فانه قد صرح بان الحالة محمولة كمحمل الكاتب على الانسان
فيكون متحدة مع الصورة قائمة بالنفس في ضمن قيام الصورة لان المحمول على الامر الحال حال في محله في ضمن قيام الحال

كما بينه الشيخ في قاطيغورياس المنطق ثم الالزام بعدم كون الحال كيفا عندكم بناء على انتزاعيته ولوروده غير ظاهر فان المحشي قائل
بدخول الانتزاعيات تحت المقولات ويؤيده ان الشيخ عد الزوجية والفردية من الكيفيات المختصة بالكميات وعد الشكل
والخط والعارضتين من الكيفيات العارضة للحركة والله اعلم بحقيقة الحال . وبهذا التحقيق ينحل الاشكال المشهور
اعني بهذا الاشكال الذي تقريره ان احدهما انا اذا فرضنا تعلق التصور بما يتعلق به التصديق فيلزم اتحادهما مع ما يسلمونه من لزوم
اتحادهما في النفس بالذات مع انهما مختلفان عندهم حقيقة ومهية والظاهر ان الاشكال انما يرد لو كان التصديق ادراكا
كما عليه الجمهور وهو التحقيق ولو كان صفة اخرى تابعة للادراك فلا يرد وله الا ان يدعى احد ان الادراك الذي يحصل
حين مقارنة الاذعان له اختلاط به نوع مباين للتصور فقط وهو التصديق الذي من قسم العلم كما يلوح اثار رضى المحشي
به ثم قال المحشي اتحاد العلم بالمعلوم مختص بالعلم التصوري واما التصديقي فعلى تقدير كونه علما لا اتحاد له مع المعلوم ومخرج الاشكال
وهذا التخصيص غير بعيد لشهادة الضرورة بعدم اتحاد الاذعان مع الشيء او القضية الا ان القوم ما خصصوا الاتحاد
لا لوجه الثاني انا اذا فرضنا تعلق التصور بحقيقة التصديق فيلزم اتحاد التصور والتصديق حقيقة لاتحاد العلم بالمعلوم وحسب
من هذا التقرير منع امكان تعلق التصور بحقيقة التصديق فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق الا يجدي نفعا انهم لا يجوزون
التصور انه يتعلق بكل شيء لانه لا حجر فيه يتعلق بكل شيء ولو بالوجه لانه يتعلق بكنه كل شيء كيف والباري جل مجده لا يتعلق
به التصور بكنه الحقيقة والظاهر ان هذا المنع مكابرة اذ لا حجر في تصور مهية ممكنة يمكن وجودها في الذهن والتصديق مهية امكانية
فلا حجر في تعلق التصور به كما لا يخفى فافهم وحاصل جواب المحشي منع اتحاد العلم والمعلوم فان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية
وهي تخالف المعلوم بحسب الحقيقة وان صدقت عليه في الذهن وتلك الحالة هي المنقسمة الى التصور والتصديق فلا اشكال
وقد مر الكلام فتذكر واجاب البعض بان العلم من العارض فلا اتحاد للعلم مع المعلوم حقيقة لامتناع اتحاد الكلي والجزئي بالحقيقة
وما قالوا العلم متحد بالذات مع المعلوم فمعناه ان نفس المعلوم يحصل في الذهن وان العلم ان اخذ من العوارض الذهنية
يبقى المعلوم ورده المحشي بوجهين سيجيء ان شاء الله تعالى وبعد ما ثبتنا انه سيتضح لك في مستقبل القول ان العوارض
لا بعوض الصور الذهنية الا الامور الاعتبارية لا الامور الموجودة وقد مرت اليه الاشارة من قبل فيلزم ان يكون العلم مركبا
من موجود واعتباري فلا يكون موجودا تاما فافهم وقد اجيب ايضا بان اتحاد العلم مع المعلوم انما هو اتحاد جنسية العلم مع المعلوم
ويجوز ان يكون العلم حقيقة جنسية مختلفة بالفصول ولا يلزم منه ان يكون الحقائق المتحصلة بالفصول المتنوعة متحدة مع المعلوم

ويرجع المعلوم ويرجع الاشكال وقد طبع في بيانه وسلفنا واحال البيان التفصيلي الى موضع لم يوجد بعده ولا يوجد الى يوم القيمة
وهذا الجواب ليس بشيء لانه ان اراد ان العلم المطلق الشامل لعلم كل معلوم بمعلوم حقيقة جنسية فكونه غير صحيح
على تقدير اتحاد العلم بالمعلوم لكونه حقايق مختلفة بحسب تعدد المعلوم فلا يكون حقيقة بجنسه لا نقيد في الجواب لانا سلمنا
انه ماهية جنسية لكن احد نوعيه التصور والتصديق حيث تعلقهما بمعلوم واحد وتعلق الاول بالثاني متحدان في التصديق
حقيقة بالذات وان اراد ان العلم المتعلق بمعلوم واحد معين جنس تحته انواع فهذا فاسد لان العلم قد يتعلق بماهية
نوعية بل شخصية فيلزم اتحاده مع النوع او الشخص فكيف يكون جنسا والا لزم ان يكون الماهية النوعية او الشخصية بالجعول
في الذهن حيث يحتاج الى الفصل وهذا مما يحكم البديهة فتدبر المصرح وبان الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية
الجبل لا هذا الجواب مخصوص بما اذا كان الحاصل الدليل الزام حصول ماهية الجبل في النفس واما اذا كان الحاصل الزام حصول
هوية الجبل في الحاسة فلا ينطبق كما لا يخفى ولهذا قال فيما بعد واجيب فالصورة الذهنية الخ وهو عام جار في الوجهين كما نص
عليه الشيخ المحقق قدس سره وقد قرره المحاكم بان الصغر والكبر من عوارض الهوية الخ وهو عام جار في الوجهين كما نص عليه
الشيخ المحقق قدس سره وقد قرره المحاكم بان الصغر والكبر من عوارض الهوية العينية دون الصور العقلية فليس الصورة صغيرة
والا كبيرة وفيه نظر ظاهر فان المقدار الشخصي عبارة عن مرتبة خاصة منه صغيرة او كبيرة فالصغر والكبر من المقومات في الحقيقة
الشخصية فالصورة الحاصلة من هذه الهوية اما على هذه المرتبة من الصغر والكبر فقد لزم الخلف والا لم تكن على هذه المرتبة
فلم يحصل هذه الهوية بل حصل هوية اخرى نعم يصح ما قال في صورة الماهية الكلية وقد يقرر الجواب بان المقدار امر زائد على
الجبل وعارض له في الخارج فاذا حصل صورة الجبل مجردة عن المقدار فلا استحالة في الحصول وانت لا يذهب عليك ان
الكلام في نفس هوية مقدار الجبل فان كانت عين هوية الجبل فذاك والا فالاستحالة في حصول المقدار المعين لازم
قطعا واعلم ان الزام الاستحالة في حصول الهويات المادية الا مقدارية من وجهين الاول انهم قائلون بحصول
الهوية الشخصية مع المقدار المعين والوضع المعين كما يظهر لك فيما سبق مما نقلنا من عبارات الشيخ في القدسية
وما تركنا كثيرة يدل عليه في استدلال الوجود انه مبني لو تم لدل على حصول الهويات الشخصية مع المقدار والكيفيات
ثم نقول حصول الهويات الشخصية في الاذهان والحواس من قبيل حلول السريان قال النصير الطوسي لا استحالة في حصول
صورة مقدار السماء لاحتمال ان يكون الانطباع في المادة الجسم الذي سواه الادراك في الفرق المدرك الحال فيه الذهن

لا غلط لهما في الصغير والكبير من حيث ذاتيهما ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر من السماء وذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة
فان الصغير والكبير من الانسان متساويات في الصورة الانسانية على ان هذا الاستبعاد انما يرد على القول بان الابصار
انما يكون بانطباع الصورة في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بالانطباع في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل لا على سائر الادراكات
الحسية والعقلية ولا على القول بالشعاع وحصول صورة المتخيل في النفس انتهى وانت لا يذهب عليك ان هذا الكلام
من اوله الى آخره مخبط في الغاية ويشبه بكلام المجانين بوجوه من الخبط الاول في قوله لاحتمال ان يكون في مادة الجسم الخ ان
الانطباع على هذا التقدير اما في المادة الجسم متقدرة بمقدار الجسم الذي تلك المادة مادة له فالمادة صغيرة الجثة و
يلزم انطباع الكبير في الصغير وان يجتمع مقداران في مادة ولا يزيد الحجم على حجم احدهما واما في نفس المادة فيلزم ان يكون
مقادير جميع الحاضر مدركة لان مادة العناصر واحدة على رأيهم والثاني في كونه في القوة المدركة الحالة فيه لان هذه
القوة وان لم يكن متقدرة بالذات لكنها متقدرة بالعرض بتقدر محلها فيلزم انطباع الكبير في الصغير وذلك
محال وايضا هذه القوة حالة في الجسم الروحي في المتشنج وحال الحال منطبق على محل المحل فيلزم انطباق الكبير على
الجسم الروحي الصغير ثم انه يلزم تقدر هذه القوة بمقدار الجبل والسماء وهو باطل ضرورة الثالث في قوله
ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر الى آخره لان الكلام في حصول هوية مقدار السماء وهذه الهوية في مرتبة من التقدير
واذا كان الحاصل اصغر مقدارا لم يكن الهوية المخصوصة الحاصلة وقد كان مذهبهم ومقتضى دليلهم لزوم حصول
الهوية الشخصية بعينها والاستشهاد بكون الصغير والكبير من الانسان متساويين في الصورة الانسانية
عجيب جدا فان ذلك التساوي انما في الماهية وفي صورتها والكلام هنا في صورة الهوية ولا شك ان
صورة الكبير من الشخص كبيرة لانها هو وصورة الصغير منه صغيرة لانها هو في الهوية الرابع في قوله لا على
سائر الادراكات الحسية والعقلية فان الكلام في ابطال حصول المعلومات الشخصية لا في سائر الادراكات
مع انه قد ادعى اولوية ان اتحاد الادراك لا يختلف الكلام نحوا منه بالانطباع في جميع الادراكات كما ذكره
في جواب ما اورد الامام الهمام رح من ان هذا الاستدلال انما يفيد ان التعقل للمعقولات لا يكون الا بحصول
الصورة ولا يدل على ان جميع الادراكات بهذا الاسلوب فلنا ان نقول مثله هنا اذ ابطل كون الادراك
بحصول الصورة في ادراك الهويات الشخصية يبطل كون الادراك بالانطباع مطلقا فتامل الخامس في قوله

في قوله ولا على القول بالشعاع لان هذا الدليل انما اقيم على ابطال فعدم وروده على القول بالشعاع غير ضار الساوس في قوله
وحصول صورة المتخيل في النفس لان القول بحصول صورة المتخيل في النفس وان صدر عن بعض محققي السهو والشهود
لكن مع كونه لا ينفع المشائين غير واقع الاستدلال اذ يلزم ح ان يكون مقدار النفس مقدار الجبل والسماء اذا ادركت
ما قلنا علمت ان الاستدلال قد دخل في مرتبة لا ينطبق لوزه بافواه امثال هذه الزخارف في الكلام الذي
اراد ترويج الزيوف بالقدح في انظار النقاد ونفوذه هذا الاستدلال على ابطال الانطباع اعرض عنه الشيخ المقتول
وذهب الى ان الابصار علم حضوري يكفي فيه حضور المبصر عند البصر وادراك المتخيلات انما هو ادراك صور قائمة بنفسها
في عالم اخر دون انطباع وكذا صور المرايا الصور المرئية في المنام لكن لا يذهب عليك ان وجود المبصر في الخارج و
كذا وجود المتخيلات في عالم اخر ولا يكفي الادراك والا لكانت الاشياء الموجودة في ذلك العالم مدركة مطلقا
دائما وايضا الادراك صفة للنفس فلا يكون مباينا منفصلا عنها بل لا بد من تعلق خاص بين المدرك وتلك
الموجودات فالادراك اما هذا التعلق وهو معنى اعتباري ليس في شيء او صفة اخرى ذات تعلق واضافة وهو
الحالة الانجلائية التي قد حققناها سابقا انها هو العلم فتذكر ولا مخلص للشيخ الذاهبين الى الانطباع من هذا الدليل
الا بالتزام ان استحالة انطباق الكبير على الصغير انما هي من لوازم الوجود العيني دون الذهني فيجوز ان ينطبق الكبير
على الصغير في وجود ذهني مغاير لهذا الوجود المعلوم بديهة في الاحكام مع بقاء الكبر على كبره والصغير على صغره وكذا
اجتماع مقدار مع مقدار مع عدم زيادة المجموع استحالة بحسب الوجود العيني واما اذا كان احد المقدارين موجودا بوجود
ظلي والاخر بوجود اصلي او كلاهما موجودين بوجود ظلي فلا استحالة في اجتماعهما مع عدم زيادة الحجم ولعل هذا هو تقرير
كلام المص في قوله وبالجملة فالصورة الذهنية الى اخره والعبارة ظاهرة الانطباق عليه فتامل فيه الثاني ان الهوية
العينية متشخصة بالتشخص الخارجي فلا يمكن ان يحصل في الذهن بهذا التشخص بل هناك يعرض تشخص اخر ويحصل هوية
اخرى فلم يوجد ما في الخارج في الذهن وشيد اركانه الصدر المعاصر المحقق الدواني بوجوه الاول ان التشخصات متنافية
فكيف يمكن اجتماع اثنين منها في شخص واحد فلا يكون الهوية الخارجية عين الهوية الذهنية الثاني انه لو اجتمع
التشخصان فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين اذ الماهية مع كل تشخص شخص اخر والثالث انه لو اجتمعت التشخصات
الذهنية والخارجية في شخص واحد فلا يخلو من ان يكون لكل من التشخصين مدخل في الشخصية اولا فان كان الاول كان

تشخصه بكليهما فكيف يكون الهوية الخارجية مع التجرد عن المشخصات الذهنية شخصا واحدا وعلى الثاني لم يكن ما فرض شخصا
مشخصا بنفس الرابع اذ لو كان الحاصل في الخيال من الشخص الخارجي نفسه مع تشخص ذهني وتذنيبات لا محال لمخلوطة
هناك فان كان التشخص الخارجي جسمانيا كان باقيا مع الخيال ايضا جسمانيا فيلزم تداخل الاجسام فقد ظهر بهذه الوجوه ان الهوية الخارجية
بتشخصها الخارجي لا يمكن ان تحصل في المشاعر اصلا وقد فصل بعض الاعاظم في حواشي شرح العقائد العضدية هذا الدليل
بوجه البسيط فمهد مقدمات الاولى ان علم الجزئيات بما هي جزئيات لا يحصل بحصول حقائقها النوعية الثانية ان علم الجزئيات
لا يحصل بحصول جزئي آخر وهذا بناء على ان التباين في الهويات يوجب التباين في العلم الثالثة ان الوجود الخارجي و
التشخص الخارجي لا يحصل في العقل والا لزم تكثر الوجودات والتشخصات في حالة واحدة واجتماع العوارض الذهنية و
الخارجية على شخص واحد في حالة واحدة كيف ويلزم توارد العوارض الخارجية على الموجود الذهني والمناسب ان يقول في هذه
المقدمة التشخص الخارجي لا يحصل في المشاعر كما لا يخفى وبعد التمهيد يقول ان تصور الجزئي اما بحصول نفسه بعينه اي بتشخصه ووجوده
الجزئي الخارجي وهو باطل بالثالثة او بحصول شخص آخر متشخص بغير هذا التشخص وهو باطل بالثانية او بحصول حقائق الانواع و
هو لا ينفع علم الجزئي بالاولى او بحصول امر مباين وهو قول بحصول الشبح والمثال بما استدل للتمام ولو ترك الشق الثاني واكتفى بالرابع
لكان اخصر والمحقق الدواني حقق اولا ان التشخص الخارجي انما تشخصه في نحو الوجود الخارجي واما في نحو الوجود الذهني فليس
تشخصها بتشخصه في الذهن بل هناك يعرض له تشخص آخر فاجاب عن الاول بانه ان اراد بتنافي التشخصات انه
اراد ان لا يجوز ان يتشخص شيء واحد في وجود واحد بتشخصين خارجيين او ذهنيين فمسلم لكن لا يلزم اجتماع تشخصين كذلك لان
التشخص الخارجي لا يكون متشخصا في الذهن الا ترى ان التشخص الخارجي موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في
الخيالات من ذلك الشخص بل تشخصه في كل خيال باعتبار قيامه بذلك الخيال وان اراد ان التشخص الخارجي ينافي
التشخص الذهني بمعنى ان التشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي لا يحصل في الخيال بالوجود الظلي فهو ممنوع وعن الثاني بان
الصورة الحاصلة في الخيال لها اعتباران احدهما ان توجد من حيث انه زيد وتجرد عن المشخصات المكتنفة من حيث
حلولها في الخيال المعين وهو بهذا الاعتبار شخص من الانسان متشخص بالتشخصات المخصوصة له وثانيهما ان يعتبر من
حيث انه صورة معينة حالة في خيال معين وهو بهذا الاعتبار شخص من العلم قائم بذلك الخيال وتشخصه من هذا الاعتبار
من حيث قيامه بخيال معين فكما ان صورة الانسان كلية باعتبار كونها انسانا وجزئية باعتبار كونها علما متشخصا لذلك

كذلك الصورة فردية متشخصة باعتبار كونها زيدا بالتشخصات الخارجية وباعتبار كونها علما خاصا بالتشخصات الذهنية والاظهر الاولى ان
يقال في الجواب ان غاية ما لزم كون تشخص واحد في الوجود الخارجي متحصلا في الوجود الظلي ولا استحالة فيه فان لوازم الوجودين مختلفة
فلا يبعد ان يكون ما هو تشخص واحد غير قابل للتكثر في وجود ويكون قابلا للتكثر في وجود اخر وانما الاستحالة في كون تشخص واحد في وجود
متكثرا بحسب ذلك الوجود ومن ادعى استحالة الاول فعليه البيان فتامل وعن الثالث بان التشخصات الخارجية كافية في تشخص
الخارجي وغير كافية في تشخص الصورة الذهنية كيف لا والتشخصات الخارجية محفوظة في جميع الصور المتغايرة بالخيالات المغايرة لكل
صورة منها تشخص خاص بحسب قيامها بالخيال الشخصي وعن الرابع ان بطلان التناسخ انما هو من لوازم الوجود العيني كما قد مر هذا
ولا يخفى عليك ان مدار هذه الاجوبة كلها على ان التشخص الخارجي انما لا يتكثر في الوجود العيني ويجوز تكثره في الوجود الظلي و
تشخصه الخارجي ليس تشخصا بحسب الوجود الظلي بل انما تشخصه بحسب الوجود العيني فيمكن سبيل الجواب عما استدل بعض الاعلام
على المقدمة الثالثة لكن هذا انما يصح على قول من جعل التشخص نحو الوجود كالمحقق الدواني فان التشخص اذا حصل في الذهن تعدد
اختلف نحو الوجود البتة فان في الوجود الشخصي غير الموجود وانه في الخارج البتة فيجب ان يختلف التشخص ويكون التشخص
الخارجي مغاير التشخص الذهني فيكون التشخصان مختلفان فلم يحصل ما في الخارج من الهوية في الذهن نعم هذا القول انما يصح
على مذهب من يقول المهية متشخصة بنفسها وهو الذي عليه الوجود والتشخص ان هذا التشخص بما تقرر بنحو يكون مصداقا
للوجود الخارجي وانما يتقرر بنحو اخر يكون مصداقا للوجود الظلي التشخص بحسب كل ظرف من لوازم وجود ذلك الظرف
فهذه الهوية لا يقبل التكثر في الموجودات الخارجية واذا ارتحل حيثية الوجود الخارجي يصلح للتكثر والتلبس بتشخصات كثيرة بنحو
الوجود الظلي والهوية تلك الهوية ولا يصير هوية اخرى وهذا طور لا يقبله العقل المتوسط فاذن قد بان لك ان الدليل
تام في نظر العقل المتوسط فتامل فيه فانه ينفعك في المطالب العالية المعرفية الى المعارف المتعالية ثم ان هنا اشكالا
اخر على المشائين في ادراك الهويات الشخصية وهو انهم قالوا ان الهويات الشخصية تحصل في الالات وان الصور
الحاصلة فيها هي العلم فح قد قام العلم بالالة فيلزم ان يكون الالة عالمة دون النفس لان العالم ما قام به المبدء و
قد قام بالالة لا بالنفس فانقلت القيام بالالة فعله يكفي في ترتب اثاره على ذي الالة والعالم ليس الا ما يترتب
عليه الاثار المخصوصة بالعلم كما ان الاسود ما ترتب عليه الاثار المخصوصة بالسواد قلت هذا مكابرة وهل هذا الا القول
بترتب اثار السواد على النفس بحيث يكون اسود والقيام السواد بالبدن وهل هذا الا سفسطة ولا يندفع بها الاشكال

الا بما حققنا من ان العلم حالة انجلائية فيقول يحدث في النفس حالة انجلائية ينكشف بها المعلوم الموجود عند الكاشف بحيث ينفعل
عنه الى حد الانفعال فافهم قوله الاول باعتبار الشيء من حيث هو اي مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والذهني فيشتمل
الهويات كما يشتمل الماهية قوله يتحقق العلم عند انتفائه عن الخارج كان الشيء معلوما بالذات لا ينفي العلم بانتفائه لان حقيقة العلم
ذات تعلق يستدعي متعلقا موجودا كما قد مر قوله والشيء المقترن بالعوارض الذهنية علم حصولي بالنسبة الى الاعتبار الاول
وحضوري بنفسه هذا العلم ومعلوم بالعلم الحضوري لكونه صفة قائمة بالنفس وعلمنا بذاتها علم حضوري كما بين في موضعه
كذا في الحاشية قوله ترتب الآثار الخارجية ربما يمتنع ترتب الآثار الخارجية كيف والشيء المقترن بالعوارض الذهنية
فرد من افراد ماهية نفس المعلوم فالآثار الخارجية هي آثار نفس الماهية ومن البين انها لا تترتب الذهن به اتصاف انضمامي
فان اراد ان الاتصاف به اتصاف انضمامي خارجي فممنوع وان اراد انه اتصاف انضمامي مطلقا فلا ينفع لان الذي
يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج هو الاتصاف الخارجي الانضمامي وقد يقال الذهن موجود في الخارج والصورة في الذهن فتكون
موجودا في الخارج ويعقب الحاكم عليه بان ظرفية الخارج ليست كظرفية الدار بل الخارج بمعنى الوجود الاصلي والذهن بمعنى الوجود
الظلي ولا استبعاد في كون شيء موجود في شيء موجود بوجود اصلي موجودا بالوجود الظلي وقد عرفت ما هو الحق في هذا المقام
من ان الحكم بموجودية الاعراض في الخارج انما هو لكونها موجودة في محل موجود في الخارج ومحل الصورة ايضا موجود في الخارج
فيجب كون عرضه موجودا في الخارج وتحقيق كلام المحشي ان النفس عالة فعلية خارجية فيجب ان يكون معدا وامرا خارجيا وهو
اتصاف الذهن بالصورة العلمية فيكون الاتصاف بها بما هي علم اتصافا خارجيا فقد ثبت كون هذا الاتصاف الانضمامي
خارجيا فيجب وجود الحاشيتين في الخارج وايضا الصورة تجعل النفس عالمة في الخارج وهذا اثر خارجي قد ترتب على الصورة
العلمية بما هي علم اثر خارجي سقط الايراد عن الدليل ثم لما كان ترتب الآثار عليها بما هي علم والاتصاف الخارجي بها
حكم بوجودها من حيث الانكشاف بالعوارض الذهنية في الخارج والحكم بوجود الشيء من حيث اي الصورة مع قطع النظر عن
العوارض الذهنية في الخارج بعدم ترتب الآثار عليه بما هو معلوم ولذا لم يتصف به الذهن هذا تقرير كلامه على طبق مرامه
وتذكر ما سلف فيما مر من انكار اتصاف الذهن بالشيء من حيث هو مع الاعتراف بالاتصاف بها من حيث الانكشاف
مكابرة فاضحة تضحكوا عنه الفطرة الشاهدة ثم انه يرد عليه انا سلمنا ان القول النفس عالمة قضية خارجية ومصداقها امر خارجي
لكن لا نسلم ان المصداق اتصاف الذهن بالصورة بل اتصاف بالحالة الادراكية المتحدة مع الصورة وجودا كما هو راي المحشي

المحشی حکایته بالزم اتصاف الذهن بالحرارة اتصافا خارجیة الا بالصورة والمصیرة للذهن عالما بالحرارة فالذی لزم
ویلزم وجود الحرارة فی الخارج ولم یلزم وجود الصورة فیه فالعلت الاتصاف بالصورة هی بعینه اتصافه بالحرارة ان الحرارة
متحدة بالصورة وجودا وانت لما جوز المحشی ان یتصف الذهن بالصورة ولا یتصف بحقیقتها من حیث هی مع کون
الاتحاد هناک بالذات فای استبعاد فی اتصاف الذهن بالحرارة فی الخارج وعدم اتصافه بالصورة بل هذا اولی ان الاتصاف
الاتحاد بینهما بالعرض فتامل قال فی الحاشیة المتعلقة بقوله واتصاف الذهن به اتصاف انضمامی وان اتصاف الانضمامی
یستدعی وجود الشیئین فی الخارج بعلة وجه عدم التقیید بالاتصاف الخارجی ان الاتصاف الانضمامی لا یکون الا فی موجود
عینی کما یشیر الیه کلام المحشی فی المرصد الثانی ویصرح فی کلام البعض والاستقراء شاهد علیه ثم قال وبهذا التفصیل یظهر ان
المعلوم بالذات فی العلم الحصولی سواء اعتبار الاول الا العین الخارجی ولا الصورة الذهنیة من حیث انها صورة وهیئة
وان العلم الحصولی علم حقیقی ومن خص العلم الحقیقی بالعلم الحضوری فکانه توهم ان المعلوم بالذات بالعلم الحصولی
هو العین الخارجی انتهی ووجه الاستلزام بین تخصیص هذا المخصص وبین هذا التوهم انه لو کان المعلوم بالذات فی العلم
الحصولی هو العین الخارجی وقد یتحقق بدون الاتحاد نعلم ان العلم علم آخر غیر الحصولی حقیقة والا انتفی بانتفائه العلم
حقیقة هو العلم بالصورة وهو علم حضوری فهو علم حقیقة وانما یتعلق بهذا المعلوم العینی تبعا لاتحاده معها فتامل قوله
فیلزم علیه ان لا یکون الحقیقة العلمیة الخ تقریره ظاهر وقد تقرر ان کون الحقیقة العلمیة حقیقة واحدة علی تقدیر اتحاد
العلم والمعلوم مستبعد جدا بل یکاد یصح قال فی الحاشیة مع ان مناط الانکشاف هو ان یحصل المعروض مخلوط الا ان
یحصل مجموع العارض والمعروض علی ما یشهد به الضرورة کیف ولو حصل المعروض فی الذهن خالیا عن العوارض
الذهن الانکشاف وهذا بدیهة مرکوزة علی تقدیر اتحاد العلم والمعلوم قوله کما انها فی العلم الحضوری الخ اعلم ان
الفلاسفة لا دعوا ان العلم نفس المعلوم الحاضر عند المجردة المتصور قسمان حضور بنفس وجوده الذی به موجود وحضور
کحصول صورة الذهنیة قسموا العلم الی قسمین وسموا الاول علما حضوریا والثانی علما حصولیا وادعوا ان علم النفس
بذاتها وصفاتها المنضمة علم حضوری لان نفس ذاتها حاضرة عندها وکذا صفاتها وادعوا ان هذا الاتم العلوم
فان الحاضر فیه نفس المعلوم من دون تغایر والحق ان هذا کله مما یکذبه الوجدان فان اول درجات العلم ان یکون
المعلوم الشیء متمیزا مشاهدا ولیس النفس متمیزة عن غیرها واجزاء وبداهتها والا لم تعلم المغایرة بین النفس وغیرها الا بعد نظر

فانه اخبر اولا بذاتنا بل الذي يشهد به الوجدان ان نفوسنا غير معلومة لنا الا بالعوارض والرسوم واما مشاهدة حقيقتها فكلا وكذا صفات نفوسنا الا بعد تجشم الاستدلال فانه ترى ان حقيقة العلم لم تتبين بعد وبقي النزاع فيه مستمرا الى الآن والحق ان العلم هو الحالة الانجلائية فاذا تعلقت بانفسنا حصل العلم بانفسنا واذا لم تتعلق لا يحصل العلم بها قطعا واما حضوري العلم الحصولي فهو ليس من الهوسات فتامل قه - ومن ظن التغاير بينهما الخ قال الامام الرازي معترضا على الفلاسفة ان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا على ما تقررون بعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون عين علمنا بذاتنا وح هو ايضا ذاتنا بعينه وكلم جرا في التركيبات واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم ان لا يكون ذاتنا علمنا بذاتنا واجاب عنه النصير الطوسي ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغيره ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع الا بانقطاع المعتبر بغيره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء بالشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فجوابه ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول فلا والاضافة فان المعالج بنفسه معالج باعتبار آخر وايضا كاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد انتهى وهذا الكلام كالنص على ان التغاير في العلم الحضوري المتعلق بنفسها ضروري وتعقبه المحشي بانه قد اشتبه عليه التغاير الذي يتحقق بعد العلم بالتغاير الذي في مصداق العلم وليس ههنا في المصداق تغاير لان مصداق المعلومية والعالمية وكونه مبدأ للانكشاف امر واحد هو نفس نفسنا لا امر زائد عليه فيه كيف ولو كان هناك حيثية تقييدية معتبرة في مصداق المعلومية لكان المعلوم شيئا مقيدا لا نفس ذات العالم و الوجدان يكذبه وهذا بخلاف المعالج والمعالج فان المعالج النفس بما انها طبيعة والمعالج انما نفسها بما انها مريضة فقد اختلفا بالاعتبار هذا الكلام متين وح فالجواب عن الايراد الاول للامام ان العلم بذاتنا نفس ذاتنا وكذا علمنا بهذا العلم نفس ذاتنا وهكذا ولا تسلسل اذ ليس هناك الا شيء واحد هو نفس الذات ولا اثنينية فضلا عن التسلسل وعن الثاني بان المراد بالحصول ههنا عدم الغيبة ان هناك اضافة متحققة حتى تقتضي التغاير نعم تقتضي الحكم بالحضور وعدم الغيبة التغاير الاعتباري في ما الذهن حين الحكم ولا يلزم منه التغاير في المصداق فتدبر وذلك ان توجيه كلام الطوسي بعيد بان المقصود ان لا تسلسل اذ هناك شيء واحد لكن للذهن ان يقيده بالاوصاف العارضة كالعالمية والمعلومية فيحصل التغاير بعد تحقق العلم فينقطع بانقطاع الاعتبار ولم يتعرض الا بالتغاير الذي يتحقق بعد تحقق مصداق العلم لانه هو المنشأ للاعتراض وكذا حاصل الجواب عن الثاني ان الاضافة هناك في مصداق العلم وانما الاضافة تحدث بعد تحقق العلم وعند ذلك التغاير

المقصد الثاني

تتغاير الاعتباري كاف كما في المعاني والمعالي بذا وان كان بعيدا عن الظاهر لكن عالم التوجيهات بحر خضم ثم نعم بعض المشايخ
ان العالية مغايرة للمعلولية فلا يكون مصداقهما واحدا وهذا قول باطل ولا وجه التضايف بينهما بعدم اباء مفهوميهما
عن الاجتماع بالذات فافهم قوله ... تمايز المعدومات قوله لا بحسب الخارج يعني انه ليس المراد بقوله
قدس سره بحسب الفرضيات مقابل ما بالاضافة لان تمايز الموجودات انما يكون بحسب الاضافة بل المراد مقابل الخارج يعني ان
تمايز الموجودات بحسب نفس الامر قوله والى ان الخلاف في تمايز الاعدام ليس من حيث انها اعدام الخ اعلم ان عدم
تمايز الاعدام لوجهين احدهما ما اختاره المصنف والشارح المحقق وهو ان تصور الاعدام من حيث انها افراد للمعدوم و
والثاني من ان توجد العدم من جهة نفسه لانه لا شك في ان العدم معنى واحد لا تخصيص ولا تمايز الا بالاضافة
فلا تميز من دون الاضافة الى الموضوع وموضوع العدم معدوم ولا تمايز بان المعدومات فارتفع التمايز بين
الاعدام الا ان العقل يأخذ بمفهوم العدم ثم يضيفه الى مفاهيم المعدومات فيحصل في اعتباره حصص من العدم
متميزة كل منها عن الآخر وهذا الوجه وان كان موقوفا على عدم تمايز المعدومات الا ان النزاع في تمايز الاعدام ليس
لانه فرد المعدوم بل هذا نزاع مستقل كما لا يخفى قوله وذلك ان تقول الاعدام في العبارة المشهورة الخ هذا هو الذي
اختاره المحقق الدواني رحمه الله ان الامور العامة المبحوث عنها المشتقات قوله والى تطبيق دليل المثبتين الاشارة
اليه في فوده من جعلها الاعدام فانه قد لزم منه ان الاعدام معدومات وقد ثبت من الدليل ان الاعدام متمايزة
فلزم تمايز بعض المعدومات فافهم قوله لمنعه فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد يصحح
وجود الضد الآخر اجابوا عنه بان هذا النحو من التمايز ليس الا في الذهن لان التمايز الحاصل بين حصص العدم الحاصلة
بالاضافة الى الشرط ونحوه انما هو في العقل او الحصص موجودات ذهنية وتارة يقرر هذا الاستدلال بان عدم العلة
علة لعدم المعلول دون العكس ولهذا يكون الاستدلال من عدم العلة على عدم المعلول برهان اللم والعكس برهان
الان ولولا التمايز بين عدم المعلول وعدم العلة لما استقام المعلولية والعلية واجيب بان عدم التمايز بحسب الذات
لا ينافي المعلولية والعلية وانما ينافيهما عدم التمايز لكاره فيهما الا ترى ان العلة العددية لا تخرج عن العلية لكن الاتصاف
بالعلية انما هو في العقل اعني ان العقل يصفه بعد وجوده فيه بانه علة في نفس الامر بمعنى ان عدم العلة في نفس الامر
علة لبطلان المعلول فيها وتشابك فانه قد يستدل بعدم المعلول على عدم العلة فيكون عدم المعلول علة في العقل

عدم العلة متقدما عليه وقد قلتم ان عدم العلة علة لعدم المعلول في العقل ولا يتحقق ح فرق بين الاسنادين فرق يكون
احدهما جليا والاخر خفيا وحاصله ان العلية في جانب عدم العلة ثابتة لنفس عدم العلة بمعنى ان المترتب على عدم العلة
البطلانية لبطلان المعلول بحسب نفس الامر ولذا كان الحكم بهذا وجود العدمين في العقل واما من جانب عدم المعلول فالعلية
انما هي باعتبار العلم اي العلم بعدم المعلول والتصديق علة العلم بعدم المعلول والتصديق فالعلية هناك بين المعلومين انفسهما
بحسب نفس الامر من دون اعتبار الوجود وهنا بين العلمين او المعلومين من حيث انهما قد تعلق بهما العلم فاتضح الفرق
ولما كان المشهور بين الجمهور ان العلم لحصول المعلوم في الذهن غير المحقق الدواني عن العلم بالوجود في الذهن حيث قال
في الجواب ان يقال الفرق ان نفس عدم العلة متصف بالتقدم على عدم المعلول ووجوده الذهني بشرط الاتصاف كلامه
نفس عدم المعلول فانه غير متصف بالتقدم على عدم العلة بالذات بل انما يتصف بالذات وجوده في الذهن بالتقدم
على وجود عدم العلة في الذهن فان العقل يحكم بالترتيب هناك بين العدمين فيقول عدم العلة لعدم المعلول وهنا
بالترتيب بين وجودي العدمين في الذهن فيقول وجد عدم المعلول في الذهن لوجد عدم العلة فيه فالوجود الذهني في
الاول بشرط الاتصاف بالتقدم وفي الثاني هو المتصف بالتقدم اولا يصح ان يقال عدم المعلول لعدم العلة
والحاصل ان المترتب عدم المعلول اي بطلانه على عدم العلة او وجود بطلانه على وجود بطلان العلة لانه من الضروريات
ان ما وجوده علة لوجوده لبطلانه الذي هو رفعه علة لبطلان المعلول الذي هو رفعه لان وجود بطلانه علة لوجود بطلانه
وهذا الخارج عن الخلاف العكس فانه انما يحدث هناك العلم بعدم العلة عند حصول العلم بعدم المعلول فالعلية هنا انما
بالذات لوجود عدم المعلول في الذهن لوجود عدم العلة في الذهن فان المراد بمعنى ان العدم العلة الموجود في الذهن
بما انها موجودة وقائمة بالذهن فانه العلم بمعنى آخر فقد انتفى الفرق وثم جواب المحقق لا يتوجه اليه ما قيل ان
العلية والمعلولية انما يكونان بالذات بين الماهيات دون الوجودات والوجود انما هو ما فيه التقدم ولو كانت
العلية والمعلولية بين الموجودات بحسب اعتبار وجود آخر يكون ما فيه تقدمه وقولنا وجد عدم المعلول في الذهن فوجد
عدم العلة فيه لا يدل على ان العلية على ان العلية للوجود بالذات بل انما يدل على ان ما فيه التقدم والعلية هو الوجود
لا غير كما انه يقال وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح ولا يدل هذا على ان العلية لوجود حركة اليد لانا نقول سبب ان
العلية والمعلولية بالذات في الماهيات لكن العلة هنا ماهية العلم بعدم المعلول لماهية العلم المتعلق بعدم العلة الا ترى انه

الا ترى انه من المعلوم انه ليس لعلة المعلولية فيها لعدم المعلول نفسه بل هو عدم بل العلة للعلم به ام هو ظاهر لكن العلم لما كان
عبارة عن وجود المعلوم للعالم فلزم الوجود ولهذا الوجه او يقال الموجود الذهني بما هو موجود وقائم بالذهن لانه العلم بمعنى
منشأ الانكشاف ومع فالمراد بالوجود في الذهن في قوله بل انما يتصف بالذات وجوده آه الموجود الذهني القائم
بالذهن المنكشف بالعوارض فان الوجود الذهني القيام بالذهن فاطلق المصدر على اسم الفاعل والاضافة اضافة الصفة
الى الموصوف وقد يورد على المحقق ان الاستشهاد بانه يقال عدم العلة بعدم المعلول ولا يقال وجد عدم العلة في الذهن
فوجد عدم المعلول غير صحيح فانه كما يقال عدم العلة فعدم المعلول كذلك يقال تحقق عدم العلة فتحقق عدم المعلول فلا فرق هذا
مع ان الكلام على الاستشهاد في مقام المنع ليس من داب المحصلين غير وارد لان القول بهذا النمط تحقق عدم
العلة فتحقق عدم المعلول ليس بصحيح حقيقة لان العدم لا تحقق له وانما الصحيح بطل العلة من الواقع فبطل المعلول لكن
اذا كان هذا البطلان بحسب نفس الامر يعبر عنه بالتحقق وليس المراد ان هناك تحققا في نفس الامر للعدم كيف وهذا
لا يصح بوجه ثم اجاب هذا المحقق بوجه اخر وقال ويمكن ان يقال ان تقدم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجوده
في نفس الامر من غير ملاحظة ان وجوده فيها لا يكون الا في الذهن اذ لو كان موجودا في الخارج فرضا لكان متقدما بحسب
ذلك الوجود وتقدم عدم المعلول على عدم العلة من حيث خصوص الوجود الذهني والظاهر ان حاصل هذا الجواب
انا سلمنا ان العلية بينهما لنفس عدم المعلول الخ والوجود الذهني شرط لكن الوجود في الذهن اعتبارات اعتبار
انه وجود في حد ذاته من دون اعتبار الغير وهذا هو الوجود في نفس الامر وفيه جهة خصوص الذهنية بعد اعتبار انها موجودة
في الذهن قائمة به وخصوص الوجود الذهني معتبر فيه تعلية عدم العلة بعدم المعلول من جهة كونه موجودا في نفس الامر ولو فرض
هذا الوجود في الخارج لكانت العلية بحالها والمنع عليه مكابرة كما يقال هذا المحقق في جديده وعليه عدم المعلول انما هي باعتبار
الوجود الذهني بما هو وجود ذهني لان العلية فيها باعتبار العلم فالوجود الذهني وقيامه بالذهن بما هو وجود ذهني قيام
ذهني معتبر فيه فافهم واو قد اشتباه من قبل ان العلم مغاير للمعلوم وهو حالة انكشافية استرحنا عن امثال هذه المغالطات
تشكيك عقد الامثال هذه الاشكالات قوله الظاهر انه لا خلاف في عدم تمايز المعدومات لا بد لهذا النقل من تصحيح
وكيف يكون هذا النقل صحيحا مع ان المتكلمين قاطبة يقولون بتمايز المعدومات الخارجية في علم الباري عز وجل قبل
وجودها مع كونها معدومة مطلقة لقولهم بحدوث العالم وعدم حصول المعدومات في ذات الباري عز وجل عندهم قوله

فالمعدومات الخارجية لما كانت لو كان الامر كما زعم المحشي انما صح الحكم من المتكلمين النافين للوجود الذهني بكون بعض
الاعدام علة للبعض وبعضها شرطا للبعض الى غير ذلك مع انهم يحكمون بتلك الاحكام في غير ريبة فعلم انهم
قائلون بتمايز المعدومات الخارجية ولذا لم يجعل المص النزاع في المعدومات المطلقة وحكم بان الفلاسفة القائلين
بالوجود الذهني ينكرون تمايز المعدومات المطلقة اذ كل متميز موجود في الجملة ذهنا او خارجا فلا تمايز بين المعدومات
المطلقة وعند النافين للوجود الذهني للمعدومات الخارجية معدومات مطلقة وتمايزها ضروري والا لبطلت الاحكام
الصادقة البديهية ولا وجه لتغيير كلام المص عن هذا القول الى المقاصد الذي لا يوافق اصولهم نعم يرد على المتكلمين ان التزام
تمايز المعدومات التي لا ثبوت لها اصلا خروج عن حكم الفطرة فان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه كيف يثبت له
شيء حتى يثبت له التميز لكن ورود هذا غير ضار لما نحن بصدده فانا ندعي ان مذهب المتكلمين ذلك لا المدعي ان مذهبهم
هذا قال وحيد العصر فريد الدهر استاد الزمان الفائق على الاقران الحبر العلامة المحقق الفارسي رحمه الله تعالى في
حواشيه على شرح حكمة العين النزاع اما في تمايز المعدوم الخارجي بان يجعل المعدوم المقيد بالخارج موضوع المسئلة ويتنازع
في ان بعض افراده متميز عن البعض الاخر ام لا فان اريد بالتميز التميز بحسب الوجود الذهني فمن انكاره ان الذاهب الى
الايجاب الحكيم المثبت للوجود الذهني وان اريد بالتميز الخارجي فالذاهب الى الايجاب المعتزلة القائلون بشيئية
المعدوم والذاهبون الى السلب طوائف اخرى فالنزاع على الاول يتفرع على النزاع في الوجود الذهني وعلى الثاني على
الاختلاف في شيئية المعدوم بان كان المثبت في المتفرع عليه مثبتا في المتفرع والنافي فيه نافيا فيه بل كانه هو فلا فائدة
لتقييده في جعلها مسئلة علىحدة وان اريد بالتميز التميز الادراكي بمعنى ان العقل يعقل من هذا المعدوم غير ما يعقله
من ذلك المعدوم او التميز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الخارج او الذهن فلا ينبغي ان يقع في المسئلة
نزاع اما الحكماء فظاهر انهم يقولون بالايجاب قطعا واما المتكلمون فهم ايضا لا ينكرون احكاما صادقة بديهية مثل التنافي
بين عدم الشرط وعدم المشروط ذاتا واحكاما وان انكروا ظرف الذهن الذي اختص بقيد الحكيم واما في المعدوم المطلق
بان يجعل هو موضوعا ويتنازع للمسئلة في ان بعض افراده متميز عن البعض الاخر لا فيصح من المتكلم اختيار الايجاب
بان يعني بالتميز الادراكي او بحسب نفس الامر بناء على ان عند الوضع متحقق عنده فان المعدومات الخارجية التي انتهائها
متمايزة بحسب نفس الامر معدومات مطلقة عنده واما الحكيم فليس فيما يعقل ويتقسم شيء هو المعدوم مطلق بل كلما

بل كما يشير اليه العقل اشارة او وجود في الذهن فالصادق على هذه السالبة انه لا شيء من المعدوم بمتميز الا على ان
شيئا او هو معدوم مطلقا مسلوب عنه التميز بل بمعنى ان ليس شيئا من المعدومات مطلقا فضلا عن ان يكون متميزا وهذا
النزاع ايضا متفرع على الاختلاف في الوجود الذهني لا بمعنى ان النافي ناف والمثبت مثبت بل النافي مثبت مثبت لكن
تحقق بعد الوضع عنده والمثبت ناف او لا تحقق بعد الوضع عنده انتهى هذا كلام متين يمكن في تحقيق هذا الوضع وجعل
المعدوم المطلق موضوعا لا يصدق يلزم ان حكم ايجابي بدون وجود الموضوع فلعلهم اكتفوا بالوجود الفرضي الا انه
لكن هذا اعتراض لما هذا الخبر في صدده لان هذا الذي ذكر يبطل مذهب المتكلمين ومقصوده رحمه الله تعالى ان المتكلمين
قائلون بهذا وان كان باطلا في نفسه ثم قال ومحدث هذا التوجيه ان حاصله ان الامور المشاركة اتفاقا اما هي معدومة
مطلقا او موجودة وليس هذا اختلافا في التمييز انتهى هذا ايضا متين الا انه كما يمكن جعل المسألة هكذا كذلك يمكن
جعلها عكس هذا ولا فائدة على من جعل المسألة هذا العكس ثم قال ولعلك ان تأملت فيما ذكرت علمت ان المسألة
بأي تحرير حررت لا تصفو من شوب شبهة اما عدم الفائدة في جعلها مسألة مستقلة واما عدم تصور النزاع المحقق
الاجماع واما عدم النزاع فيما فرض فيه هو التوجيه الاخير الاختلاف مع بعده لا يخلو من قرب وهو الذي اختاره صاحب
المواقف انتهى ثم مما ينبغي ان يعلم انه ربما يشكك بانه فرق بين المعدومات وهو الاعدام والمعدومات ليست متحققة
في نفس الامر ولا متميزة واما الاعدام فهي محققة في نفس الامر وجد الاوهام ام لا فلزم تميز الاعدام والمرجح منشأه
متين بنوع رشاد لا يطلق اليه فانه فرق بين قولنا الاعدام في نفس الامر وبين قولنا الاعدام متحققة موجودة في
نفس الامر والاول حق والثاني باطل فان نفس الاعدام في نفس الامر دون وجودها ومعنى كون انفسها في نفس الامر
بطلان الاشياء في حدود انفسها كما ان معنى وجود الاشياء في نفس الامر تحققها في حدود انفسها من دون اعتبار
المعتبر فكون العدم في نفس الامر لا يقتضي وجوده ولا تمايزه ثم اعلم انه ليس هناك امر يعبر عنه بالبطلان بل العدم نفس
بطلان الذات كما ان الوجود نفس تقرر الذات فالعدم سلب الشيء لا شيء يعبر عنه بالسلب فالعدم في نفسه
باطل الذات لا يتصف بشيء نعم للعقل ان يأخذ صورته ويدركها ويعبر بها عن هذا البطلان فاذا اريد الحكاية
عن هذا البطلان فان كان البطلان بطلان نفس الموضوع يحكي بنسبة سلبية محمولها الوجود ولا يصح الحكاية عنها بالايجاب
البتة والا كان هناك شيء فيه اتصف بالبطلان وليس الامر كذلك فكما ان تقرر الموضوع في نفسه يحكي بنسبة

ايجابية محمولها الوجود في عقود الحمليات البسيطة كذلك بطلان الموضوع في حد نفسه يحكي عنه بسالبة محمولها الوجود
تلك العقود ولا ان القضية سالبة والمحمول المعدوم فانه باطل لوضوح بطلانه بضرورة العقل وقد مر بيانه بما لا مزيد عليه من ان
الحكم اما بالثبوت فتصير القضية موجبة او بالسلب فيكون الحكم بسلب العدم او يكون بسلب الوجود فيصير الوجود محمولا
ولا يكون ثالثة فلم تتم القضية بلا نسبة وان كان البطلان بطلان وصف من موضوع فيحكي بنسبة سلبية محمولها تلك
الصفة ولا يصح الايجاب اصلا الا اذا اريد الحكاية عن تقرر الموضوع بحيث يصح هذا البطلان ولا يصح الايجاب اصلا
او اريد الحكاية عن بطلان الصفة في نفسه عن الموضوع فقد اتضح ان المحكي عنه للسالبة والموجبة ولا يتحدان اصلا بل
المحكي عنه في السالبة انتفاع المحكي عنه في الموجبة عن صقع انواع اي بطلانه في حد نفسه من دون اعتبار المعتبر ولا يصح قول
المحشي ان زيد معدوم قضية موجبة بحسب الحكاية حاكية عن بطلان الذات في نفسه ثم هذه الذوات الباطلة في
نفس الامر بعضها ممتنع او ممكن ليست اشياء متقررة على ما هو المشهور فالمفاهيم التي تجعل عنوانات لها ليس لها معنون
اصلا الا ان هناك معنونا يصدق عليه انه معدوم لكن هذه العنوانات منها ما لا يصح ولا يمكن بالنظر الى نفس مفاهيمها
ان يصدق على شيء او يكون لها معنون فيحكي عن بطلان معنونات هذه العنوانات بنسبة سلبية موضوعها هذه العنوانات
لا ان هناك معنون محمولها الوجود بكيفية تكيفه الضرورة بان يجعل النسبة المكيفة مرآة لتعرف هذه البطلانات
وكذا اذا كان البطلان بطلان الصفة لكن الموضوع بحيث يأبى عن الاتصاف بالذات يحكي بنسبة سلبية ضرورية
موضوعها الموضوع ومحمولها الصفة وان كانت تلك العنوانات صالحة للصدق ولم يصدق فبنسبة سلبية موضوعها
ملبسة بالامكان فالجهات التي في القضايا السالبة كيفيات للنسبة السلبية بحيث يكون النسبة المكيفة
بكيفية ما حكاية عن نحو ما من بطلان معنون عنوان الموضوع وليس هناك في المحكي عنه معنون فكيف بكيفية ما يحكي
عنه بهذه الكيفية وليست جهات السوالب كيفيات المسلوب فافهم حال حكاية القضية السالبة والموجبة ايضا
واستقم ولا تخبط مثل تخبيط صاحب الافق المبين حيث اخذ زايا يفتضح به لدى المتدربين فضلا عمن بلغ البلوغ الى الحق
وتقوّه بعبارات مشعرة ذات افاضات سفسطة وقال ان النسبة الحكمية في كل عقد موجبا او كان سالبا
ثبوتية وان لا نسبة في العقد السالب وراء النسبة الايجابية التي في العقد الموجب وان مدلول العقد السالبة
مفاده هو سلب تلك النسبة وليس فيه حمل وانما يقال له الحمل على المجاز والتشبيه وان لا مادة للعقد السالب بحسب النسبة

النسبة السلبية وانما يكون المادة بحسب النسبة الايجابية فلذلك لا يختلف المادة في الموجب والسالب بحسب النسبة الايجابية
والسلبية وامرض وراء ذلك عما احدثت منطقة المحدثين من ان في السالب نسبة سلبية وراء النسبة الايجابية
وان المادة بحسب يكون النسبة السلبية كما يكون بحسب النسبة الايجابية ان مادة النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة
الايجابية ولا يخلو شيء منهما من المواد الثلث الا ان المشهور اعتبارها في النسبة الثبوتية تفصلها وشرحها والاندراج
بالتعرف في النسبة السلبية فيها او واجب العدم هو ممتنع الوجود وممتنع العدم هو واجب الوجود وممكن العدم
هو ممكن الوجود ثم قال في موضع اخر من كتابه المسمى بالافق المبين ومما ينبغي ان يستغرب من كبراء المشائية لا سيما
من بعد الرئيس من اولي العقل النافذ والنظر الرائد والفطرة انهم يطبقون على هذا الشر ثم يذهلون عن الحكم بان كما لا يكون
بحسب النسبة السلبية عنصر كذلك لا يكون بحسبها جهة ولا يختلف ذلك باختلاف اللغات او هو امر عقلي
لا يتجاوز زد العقل في مادة اصلا اليس بين ثبوت العدم وهو الذي يعطيه الموجب المعدول والموجب السالب
المحمول وبين عدم الثبوت وهو الذي يعطيه السالب البسيط فرق على قياس الفرق بين لزوم السلب وبين
سلب اللزوم اعني بين لزوم السالب للمقدم في المتصل الموجب وبين سلب لزوم العقد الموجب له في
المتصل السالب والحكم السلبي بما هو حكم سلبي ليس الا قطع النسبة الايجابية ولا يكون فيها الا في ذلك السلب انتفاء
حتى يكون للعقل حين ما هو سالب للنسبة بما هو سالب لها ان يلاحظ حال مفهوم السلب ويحكم عليه بانه مفهوم او
متحقق او منتف او غير ذلك بل انما من تلك الجهة ان يقول ليس تحقق النسبة الايجابية وليس فيه فرع شيء
بالسلب بكيفية بل نوع تحت النسبة صرفة فان اراد ولاحظ هذه حال النسبة مع قطع القصد عن حاشيتي النسبة
الايجابية والتفت الى ذلك السلب القاطع لها فاوان ليس يلحظ في السالب ان سلب النسبة الايجابية ايجابا او مشتملا
حتى يكون له جهة عند العقل بل انما يمكن ذلك في لحاظ اخر عند ما ينسب الى ذلك السلب ثبوت او سلب وبالجملة
انما يكون للشيء حال بما هو شيء لا بما هو ليس بشيء وانما يصح بكيفية الربط بما هو ربط لا بما هو ليس بربط وليس السلب
بما هو سلب ربطا ولا شيئا من الاشياء وانما يكون له الشيئية عينا هو متمثل عند الذهن لا بما هو رفع الربط وكذلك
ليس الموضوع بما هو سلب في نفسه او سلب عنه المحمول بما هو سلب عن الموضوع بما هو شيء بل انما الشيئية للموضوع او
المحمول او السلب في نفسه من حيثية اخرى غير السلب وانما يصح كيفية الشيء من حيث له شيئية لا من حيث السلب

عند الشيء فالتكيف انما يصح في الايجاب والسلب برفع النسبة الايجاب الكيفية فاذن لا يكون للنسبة السلبية كما هي نسبة
سلبية جهة اوليت بحسبها الا رفع الايجاب لا لحاظ حال ذلك الرفع كما لا يكون بحسبها عقد من هذا السبيل ومن سبيل آخر
اينعقد استبدال لك هو ان العنصر حال الموضوع بالايجاب او حال المحمول بالقياس الايجابي الى الموضوع بحسب نفس الامر
لا في حكم العقل بحسب التعقل فاذن لا يكون العقود الموجهة الا موجبات ثم قال في موضع اخر واذا قد دريت انه لا يصح تكيف
السلب من حيث هو رفع وقطع الايجاب بل انما من حيث يلحظ لثبوت او يعتبر ايجابه لشيء ولا يكون للسلب كما هو سلب نسبة يرتفع بها
به ايجاب عنصر ولا جهة فقد علمت اذ لا يكون نسبة سلبية تكيفية بضرورة او دوام او غير ذلك بل انما معنى ضرورة النسبة
السلبية امتناع النسبة الايجابية التي نقيضها ومعنى دوام النسبة السلبية سلب تلك النسبة الايجابية في كل
وقت على ان يتعين ذلك في النسبة الايجابية ويجعل السلب قاطعا لها بذلك الاعتبار فيرفع الايجاب بحسب اي وقت
فرض من الاوقات فاذن ليس الفرق بين السالب الضروري وسالب الضروري وبين السالب الدائم وسالب الدوام
شئنا اشتهى كلامه المزخرف وانت لا يذهب عليك انه مهما ولان ليس نسبة سلبية الا رفع نسبة الايجاب ثم فرع
عليه ان الجهة لا يصح كيفية للنسبة السلبية بناء على ان ما هو رفع محض لا شيء صرف لا يتكيف بكيفية تقيدية او ان
المقدمة الممهدة باطلة لان النسبة الايجابية بما هي نسبة رابطة غير مستقلة بالمفهومية وليست ملحوظة استقلالا الا ان تعلق
توجه الذهن والتفاتة اليها الا بالعرض واذا كان الامر كذلك فكيف يضاف اليها سلب اذ ليس من الضروريات
عندك وعند كل من يصلح ان يخاطب ان ما هو غير ملتفت بالذات ولا يتوجه اليه الذهن بالالتفات كيف ينسب اليه
مفهوم من المفهومات باي نسبة كانت بل الحق ان النسبة السلبية بمعنى بسيطة كالنسبة الايجابية الا انها حاكية
عن بطلان الذات او بطلان الصفة عن الموضوع كما قد مر والنسبة الايجابية حكاية عن تقرر الذات في نفسه او بحيث
يتصف بالمحمول وبينهما تخالف تام بحيث لا يصح صدقهما ولا كذبهما لان مصداقهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وثانيا لو سلم
المبنى عليه فبناء ما بني عليه غير صحيح لان سلب النسبة الايجابية وجودا في الذهن وانها صورة عقلية بها يحكي عن انتفاء
الشيء في نفسه او انتفاء صفة عنه فلم لا يكون هذه الصورة العقلية امرا مقيدا في الذهن باحدى التقيدات من
ضرورة او امكان او غيرهما فيحكي هذا المقيد عن انحاء البطلان وتختلف الحكاية لاجله فبعض العنوانات يجوز
ان يكون الحكاية عن بطلان معلولها في نفسه او في حال البعض الاخر والبعض الاخر ويمكن ان يعتبر الضم بهذا العنوان

بعنوان الا بار من الصدق على معنون لذاته هو لا لذاته فبهذا الاعتبار يصح اعتبار العناصر في القضايا التي
لكنهم لم يعتبروها الا في الايجاب للكفاية وثالثا انه سلم ان معنى ضرورة النسبة السلبية امتناع النسبة الايجابية فنقول
هذه النسبة تمتنع والممتنع لا شيء محض لا ان هناك شيئا يعبر عنه بالممتنع فينبغي ان لا يصح تكيفها بكيفية اصلا لان الكيفية
انما يكون لما هو شيء لا لا هو لا شيء فما هو جوابه فهو جوابنا قوله لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني الخ قال استاد حضرة
الجبر العلامة الحافظ البنارسي رحمه الله تعالى هذا القول ناشئ من خلط التوجيهات بخلاف وقع في هذه المسئلة ومقصود
هذا الحبر انه قد يرى في كلامه ان المراد بالتمايز امكان التمايز بحسب الوجود الذهني فالخلاف كما ذكره شارح المقاصد واما
اذا كان المراد التمايز الادراكي او النفس الامري ويكون موضوع المسئلة المعدوم المطلق فالخلاف كما ذكره المحقق
فتامل فقد عدل .. في ان المعدوم شيء ام لا اما المص وبناء اي هذه المسئلة من امهات المسائل الكلامية الخ قبل الخوض
في المقصود لا بد من تحرير النزاع فنقول قد تقرر عند البصير المحقق ان التقرر لكونه نحو ترتب الآثار اما بتقرره بنفسه
او بتقرره في محل ترتب الآثار كما يقول الفلاسفة بالوجود الذهني فانه وجود يترتب الآثار لكن لبقائه في موجود مترتب
الآثار وهو الذهن فان الوجود فيه يكون كليا وكونه في محل الذهن حالا ونحو لا يترتب الآثار اصلا ولما علمت ان
الوجود ليس الا مبدأ الآثار لم يكن هذا التقرر وجودا بل النحو الاول من التقرر ولفظ الثبوت والشيئية يستعمل على
التقررين واذا عرفت هذا فنقول ذهب الصوفية الصافية قدس الله اسرارهم واذ فنا بالاذافهم بعضهم والمعتزلة
في هذا الى ان الماهيات الامكانية قبل كونها موجودة ومبدأ الآثار المطلوبة منها كانت متقررة ثابتة ومن المعلوم
ما لا يترتب عليه الآثار المطلوبة من غيرانه يكون موجودا والوجود على ترتب الآثار لاجل كونها خارجية بمحل مرتبة الآثار
بل قائمة بانفسها لا في موضوع ولا في مادة ونحو هذه الاشارة والمادية فيكون الثبوت حال العدم وثبوت
الماهيات كانت منفية حال العدم قبل الوجود كالممتنعات والثبوت مرادف الموجود عندنا والفلاسفة ايضا شاركونا
في الحكم بكون الماهيات منفية قبل الوجود ان الوجود هو الثبوت لكنهم قالوا الوجود والثبوت نحوان نحو يترتب
عليه الآثار المطلوبة الخارجية وهو الوجود الخارجي ونحو لا يترتب الآثار المطلوبة من جهة ماله ثبوت الا ان له
قيام بوجود مترتب الآثار فيترتب عليه آثار هذا القيام فيجعل المحل متصفا بالعلم هذا النحو من الوجود والآثار تسمى
معقولات ثانية وهذا غير الآثار المختصة بالنحو الاول من الوجود فالخلاف هنا في شيئين احدهما في اطلاق لفظ

الوجود بل هو مرادف للثبوت ام لا وهذا الخلاف لفظي يرجع الى اللغة او الاصطلاح واتفقا على ان الماهيات الممكنة
الوجود بل هي ثابتة ومتقررة منفكا عما هو مبدأ الآثار وهو الوجود بان لا يكون هو نفسه مبدأ الآثار في حد التقرر
ولا يكون مبدأ الآثار عارضا فان شئت قلت ثبوتها من دون ان تتصف بانه موجود وان شئت قلت من دون
ان يكون مترتب الآثار فقال معظم اهل السنة والجماعة وهم الصوفية الكرام اصحاب الكرامات العظام نفع
الله تعالى اعلامهم واذاقنا مذاقهم وحشرنا في زمرة محبيهم وبعض المعتزلة في هذا الحكم وان كانوا اجل تحقيقه الامر
الا ان جنابنا الامام الصوفية الكرام يطلقون الثبوت العلمي والمعتزلة الثبوت الخارجي والنظار انه لا فرق
في الحقيقة انما الافتراق في العبارة لا غير وذهب الماتريدية والاشاعرة منا اهل السنة والجماعة كثرهم الله تعالى
واعطاهم من عنده سلطانا نصيرا الى ان لا تقرر ولا ثبوت للماهيات قبل الوجود في الخارج ولا في ذهن من الاذهان بل
الماهيات انفسها منتفيات حال العدم وذهب الفلاسفة الى انه لا ثبوت لها قبل الوجود ولكن لا تخلو من احد الوجودين
وجود خارجي او وجود في ذهن من الاذهان العالية او السافلة فهذا تحرير محل النزاع وقد بان لك ان ليس القول
بثبوت المعدومات قبل الوجود باطلا بالضرورة من قبيل المكابرة كما يزعم البعض ابا الجهل بما ذكرنا من تقرير اقوال
المذاهب اما العارف في القلوب قد استنبطوه كما وقع لصاحب الافق المبين فانه افرج في قالب النفاق وما تم الزايغين
عن الحق بالوثاق قال استاد العصر العلامة الحافظ البارسي وبيانه اى بيان الفرق بين الممكن والممتنع في الثبوت وعدمه
ان المفيض الجواد يعم الجود تام الفيض الا ان فيضان الوجود ونسبته حيث يحلان قابلا هو الماهية فالممكن انما صار ممكنا لكونه ماهية
والممتنع انما صار ممتنعا لكونه فاقد الماهية فمن المستحيل ان يكون ماهية لا تقبل الوجود او قابلية من لوازم الماهية بما هي بل الماهية
عين القابلية للوجود كما الهيولى عين الاستعداد للصورة فان فرضت هيولى وادعي انها غير قابلة للصورة كنت
متناقضا كما ثبت ان الممتنع لا ماهية له وجب ان لا يكون له ثبوت او المراد بالثبوت على ما نعلم كون الشيء ذا ماهية
انتهى والمراد بكون الشيء ذا ماهية تقرر الماهية في نفسها منفكة عن الوجود والفرق بين الممتنع والممكن منصوص في الفتوحات
المكية للشيخ الاكبر خليفة الله في الارضين افاض الله علينا من بركات كلامه ورضي الله تعالى عنه واسكنه مقاما يوافق رتبته عنده
ثم قال هذا الحبر انهم ما قصدوا بثبوت المعدوم تحققا زائدا على ذواتها بل ذواتها التي ليس معناها الا مفهوماتها يعني ان
ثبوت ذات الشيء ومهيتها لا يتوقف الا على انتفاع لانتقار صفة من صفات الذات منها الوجود ضرورة ان مبدأ جعل الذات نفسه

الذات نفسها كما ان مبدء حمل العرضي غير الذات فالمعتزلة يقولون كان الانسان انسانا في حد ذاته وغيرهم كانوا يقولون وجد فصار
انسانا وهذا معنى تقرر الماهية مع خلوها عن صفة الوجود اي اتصافها بالعدم واما اعتقادهم التقرر والثبوت بالمعنى المذكور
الى الخارج فمبنية على ان الخارج عندهم بمعنى واحد هو الذي يعبر بنفس الامر اي ثبوت الشيء في حد ذاته فانما ارادوا بالخارج
خارج الذهن لا ان الخارج ظرف يزيد على الماهية يكون للماهية حصول فيه ويسمى هذا الحصول بالتقرر والثبوت فمن تحقيق الكلام
الاعتزالي على هذا النمط لا يخفى عليه انه في غاية التحقيق ولا يليق الانكار ابتنى بالاعتقاد من كون الثبوت عين الماهيات
متفق بين جميع من قال ان الماهيات الامكانية ثابتة في حال العدم واما الكل المشهور من مذهب المعتزلة فخلافه اجلى
خاصة لانهم قالوا الوجود صفة منضمة الى الموجود بانضمامه يصير الموجود موجودا واما الصوفية العلية فلا يقولون بذلك بل يجوزون
ان الاعيان الثابتة انفسها تكون مصداقا للموجودية وترتب الاثار بجعل الجاعل ولم يكن هذا التقرر الثبوتي مصداقا
للموجودية وانما صار مصداقا بعد جعل الجاعل اياها مصداقا فانفسها مصداق الحمل للوجود بجعل الجاعل الازلي فيقولون
نفس الماهية يصير مبدء الاثار عند جعل الجاعل اياها مبدء الاثار فالماهيات الامكانية كانت ثابتة متقررة في علم
الخالق فاذا اراد وجودها فعلوها امر كن اليها صارت ظاهرة الاحكام باقتضائها والى لقاء ارادة وامره فيصير بعد الجعل
مصداقا للوجود به وظهور الاثار على الظاهر وكلامهم عرض عريض لا يحتمله نطاق البيان الى وانما نسبوا هذا الثبوت الى
العلم لان علم الباري والتميز عنده انما يكون لهذه الماهيات الثابتة لا باعتبار فانه الثبوت في نفس الامر فافهم ثم
ان الصدر الشيرازي تلميذ صاحب الافق المبين لما لم يفهم ثبوت المعدوم حال العدم استبعد اولا صدور هذا القول عن
الشيخ الاكبر خليفة الله تعالى في الارضين ثم وجه بان المراد بالعدم سلب الوجود تفصيلا وبالثبوت الوجود اجمالا و
الحاصل ان الماهيات قبل وجود التفصيلي موجودة اجمالا في بعض العوالم بصورة واحدة في علم الله عز وجل وهذا ليس بشيء
فانه بالصريح كلامهم فان الاعيان الثابتة في الازل كل عين متميز من عين اخر عندهم فلا يصلح هذا توجيها لكلامهم لكونه
توجيها بما لا يرضون به ثم هذا الوجود الاجمالي اين هو اهو قائم بذات الباري عز وجل فهم غير قائلين بحلول امور متعددة
في ذاته تعالى وان كان في الخارج فهو البعيد لان هذه الاعيان الثابتة صور علمية فيكون متقدما على الموجودات العينية
كلها ثم ان الاشياء في هذا النحو من الوجود الاجمالي متحدة بحيث يكون كل من الاشياء واحدا فيلزم اتحاد الماهيات المتغايرة وهو
باطل كما بين في مقامه وسيفصل في مستقبل القول ان شاء الله تعالى او متعددة لكل منها وجود متغايرة منفصل فلا اجمال فيه

نحو الصحيح ما ذكرنا ١٦. المهم من جعلهما ان الماهيات غير مجعولة اعلم ان المنقول من المعتزلة ان الماهيات الثابتة غير مجعولة
في انفسها انما المجعول موجوديتها والجعل جعل مؤلف كما سيحقق الشارح المحقق قدس سره الشريف وقد نص الشيخ الاكبر رضي
الله في الارضين قدس سره في الفتوحات المكية في الباب السادس والسبعين وثلثمائة على ان الاعيان انفسها ما هي
بجعل جاعل وقد وقع في موضع اخر ان الاعيان الممكنة واجبة الثبوت واعيان الممتنعات ممتنعة الثبوت وعند هذا العبد ان
مقصوده رضي الله تعالى نفي الجعل وهو الخلق بالارادة بالاختيار لا انها ليست باقتضاء مفيض فان الاعيان كما صدرت
عنه بالفيض الاقدس باقتضاء ذاته وهذا الاقتضاء اقتضاء ايجابي لا اختياري لتوقف الاختيار على ثبوت هذه الاعيان
لانها صورة علمية ولهذا اطلق رضي الله تعالى عنه عليه لفظ الوجوب لان المخلوق بالايجاب واجب عند وجود المقتضي بخلاف المخلوق
بالاختيار بالارادة فانه في مشيئة المقتضي ان شاء فعل وان شاء ترك فالماهية الامكانية نفس تقررها في مرتبة ثبوتها باقتضاء
الذات جعلا بسيطا وموجوديتها بجعل الذات ثم انها موجودة لكنه ينبغي ان يفهم ورفع الاقتضاء غير مناسب لصاحب
الادب ؛ اما اذا كان المراد عدم امتيازها في الخارج فلانه قد عرفت فيما سبق ان المراد بعدم الامتياز في الخارج ان
فيه هوية واحدة هي الموجود وهي الماهية فاذا كان الامر كذلك فاذا انتفى الوجود انتفى الهوية فيلزم من انتفاء الوجود
انتفاء الماهية فلا يمكن القول بثبوت المعدوم هذا وانت لا يذهب عليك ان مقتضى الدليل القائم على عينية الوجود انما
مقتضاه ان الهوية المتقررة نفسها وجود اي مصداق الموجودية وهذا لا ينافي كونها متقررة بنحو لا يكون وجودا اي
مصداق الموجودية ويجوز ان يكون بجعل الجاعل الا ان يجاب بان المراد بالوجود الذي ادعوا عينيته مصداق الموجودية
بنفسه بعد تقرره فيجوز ان يكون الموجودية لازمة للتقرر لكن يبقى الكلام في تمام الدليل على هذا المعنى والحاصل ان الثبوت المطلق
علة للماهية المطلقة والثبوت الخاص الذي هو الموجودية عين التقرر الخاص والثبوت القدري عين التقرر العدمي هذا والحق
ما قد اشرنا سابقا عند نقل مذهب الصوفية الكرام ان الظاهر ان القول بالعينية على الوجه المذكور لا ينافي القول بثبوت المعدوم
كما قد اشرنا اليه سابقا قوله انت تعلم ان كثيرا من المتكلمين بل الحكماء كلهم الخ يعني ان الفرعية لا يصح لان مقتضاها
ان القائل بثبوت المعدوم يقول بزيادة الوجود والنافي لثبوته يقول بالعينية والامر هنا ليس كذلك فان كثيرا من
النافين لثبوت المعدوم يقولون بزيادة الوجود فالفرعية ليست على سبيل الحقيقة قال في الحاشية بل على سبيل المجاز
فالمراد بالفرعية لزوم القول بالزيادة للقول بثبوت المعدوم وجودا فان القائلين به قائلون بزيادة الوجود ولا يقولون

لايقولون بشيئية المعدوم فهناك التفريع انما هو باللزوم عند ما ان انتفاء الزيادة مستلزم لانتفاء القول بالثبوت
وقد قرر التفريع استاذ عصره الحبر العلامة الخاتم الفارسي رحمه الله تعالى بان الفلاسفة ايضا قائلون بعينية الوجود
للماهيات في الخارج كالاشاعرة من غير فرق فقد من انتفاء الوجود عن الخارج انتفاء الماهية اذ لو تقررت في الخارج
لكانت فيه وكون الشيء هو الوجود ولانه عين الماهية في الخارج ولو تقررت فانما تتقرر في ظرف آخر وهو الذهن فلا ثبوت
للمعدوم الخارجي في الخارج ولا للمعدوم المطلق في ظرف من دون مخالطة بالوجود فاندفع الايراد المذكور لكن في
بعد في التفريع تأمل فتأمل . ولا يخفى ان كثيرا منهم لا يقولون الخ لا اعتداد لمنكري العينية من الاشاعرة فان جمهور
هم وسطوهم قائلون . هذا وان اخذ المواد الثلث كيفيات للوجود الخارجي اي النسبة الوجود الخارجي واعلم
انه لا صحة لهذا القول لان الممتنع يأبى عن طبيعة الوجود فكيف يكون موجودا وهذا وما استدل به بقوله لان لكل ماهية
ربما لا يتم لان الممتنع لا ماهية بل المفاهيم التي يظن انها وجوه للممتنع ليست وجودا في نفس الامر بل عنوانات لا معنون
لها ولو لم يكن للممتنع ماهية لا يمكن ان يحكم عليها باحكام ايجابية ولذا حكم المحققون ان امثال اجتماع النقيضين محال
السوالب وكذا ما استدل به بقوله ولانها ثابتة في علم الملاء الاعلى لما علمت انها لا مفهوم لها حتى يعلم ويثبت في
علم الملاء الاعلى نعم هذه العنوانات ثابتة في علم الملاء الاعلى وهي ليست ممتنعات بل امور ممكنة موجودة من
دون معنون ولهذا جعل المحشي مبنى هذا القول على ان المواد الثلث كيفيات لنسبة الوجود الخارجي فانه يصح
ان الممتنع موجود في الذهن فان الممتنع ح ممتنع الوجود الخارجي ولا باس بوجوده في الذهن ولا يخفى عليك انه ح
لا يصح الكلية ايضا فان الممتنع على هذا شامل لممتنع الوجود الخارجي فقط ولممتنع الوجودين وجعل المواد الثلث كيفيات لنسبة
الوجود الخارجي فقط بان يكون الوجود الذهني بعيد لم يعبد الا ان يقال المراد كل ماهية ممكنة كانت او ممتنعة موجودة
باحد الوجودين والممتنع الوجودين لا ماهية له فتدبر قوله . المغايرة بين الوجود والشيئية الخ قال في الحاشية اشارة
الى مناقشة وهي انه ان اريد الموجود في الخارج والشيء في الخارج فكل من القضيتين مفيدة وان اريد الموجود المطلق او
الشيء المطلق فكل منهما غير مفيدة والى جوابها وهو ان المغايرة بين هذين المفهومين ضرورية فانه ربما يراد باحدهما
الخارجي وبالآخر المطلق كما في ما بين القضيتين وانت لا يذهب عليك ان هذا لا يصلح بينهما على المغايرة بين مطلقيهما
وغايته ما لزم المغايرة بين الوجود الخارجي والشيء المطلق كالمغايرة بين الموجود الخارجي والموجود وصحة ارادة

احدهما من اللفظ الموضوع بازائه والاخر من اللفظ الاخر لا يدل على المغايرة بين معنى اللفظين المطلقين قال: ثم يلزم
عليكم ان يكون المهية في حال الوجود متصفة بالعنوانين اه اقول هذا غير مستحيل الا ترى ان الفلاسفة يقولون بموجودية
شيء بوجودين يسمون احدهما بالوجود الخارجي والاخر بالذهني فكذا فيما نحن فيه فان المهية متقررة في حال العدم
منفكة عن الوجود وهي الآن كذلك مع عزل النظر عن الوجود لكن باعطاء المفيض الجواد متصفة بالوجود الذي
هو نحو اخر من الثبوت بعد ذلك ولا استحالة فيه فقد يقال في التقرر الثبوتي له هوية وفي التقرر الوجودي هوية
اخرى فلم يلزم ثبوت شخص واحد بثبوتين وفيه تامل تامل فيه. ولا يرد علينا اعتراض الشارح اه فيه نظر ظاهر فان الثبوت
سواء كان عين الذات الثابتة او غيره يلزم كون الشيء ثابتا بثبوتين والمحشي بنى كلامه على ان الاستحالة انما هي في
عروض ثبوتين لشيء واحد وليس الامر كذلك بل لو كان فيه استحالة فهي في صورة العينية والزيادة سواء لكن الحق انه
لا استحالة فيه كما علمت سابقا قال: المص الثبوت والتقرر والتحقق زائد على الذات والدليلان المذكوران لاثبات الزيادة
قد مر تفصيلهما في اثبات زيادة الوجود وقد مر الكلام عليهما فتذكر قال: المص الوجه الثاني الذوات المتقررة اه حاصله ان
الدليل اجراء براهين التناهي في الثابتات اذ لا فرق بين الثابتات والموجودات في جريان دلايل التناهي وانما
ذكر السبيل التطبيقي لكونه اشهر وكونه جاريا في الامور الغير المتناهية من دون اشتراط الترتب عند المص فلا يضر المناقشة
بان السبيل التطبيقي انما يجري في الماديات دون ما هو بريء عنها كما ذكره رئيس المشائين في الشفاء لكن يبقى النقض
بجريان هذا الدليل في الصور العلمية بذات الباري عز وجل لان شيخ المشائين قائل بقيام صور المعلومات وكون
بعضها علة لبعض فقد لزم. قوله: الاعداد عند المتكلمين والمحققين من الحكماء اه فذلك مذهب ان الاعداد امور
اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة بل لها منشأ صحيح وهي المعدومات والمعدودات عند الفلاسفة غير متناهية
كما ان النفوس الناطقة عند الفلاسفة غير متناهية وينتقض بها باعتبار منشأ الوجود والمراد بالاعداد المعدودات
فتامل قال. وانما خص النقض بالاعداد ولم يذكر معلومات الله تعالى اه الفرق بين المعلومات والعدد لا يصح فان العدد
لا يصح فيه عدم التناهي الكمي ولو باعتبار وجود المنشأ والا لزم ان يكون المعدودات غير متناهية في الكم مع ان المتكلمين
لا يقولون باللاتناهي الكمي اصلا في المعلومات والمعدودات واحد في اللاتناهي اللايقفي واستحالة اللاتناهي الكمي
مقدورات الله تعالى عندهم غير متناهية بمعنى ان قدرته لا تقف اه في هذا البحث قد استقصيه الاذكياء وابت الاقلام

مسئلة

ان علام المشاركين لهم بالنسيان متحيرين في جملة سواد المقدورات الله تعالى بحيث لا يخرج مقدور ومعلوم له تعالى ام لا
الثاني يلزم الجهل ببعض الاشياء المقدورة له تعالى عنه علوا كبيرا وعلى الاول يلزم كون المقدورات جملة لا يمكن الزيادة
عليها وهذا ينافي اللاتقفية وبعبارة اخرى يلزم على هذا انه لا يمكن تعلقها تعلق القدرة بما وراء هذه الجملة وبعبارة اخرى
العلم يقتضي الاحاطة واللاتقفية يضادها ولا يبعد ان يقال في حل الاشكال ان اللاتقفية بوجه لا ينافي عدم امكان الزيادة
بوجه آخر فالمقدورات انما لا تقفيها باعتبار الوجود العيني دون الوجود والثبوت العلمي العيني حتى في علمه تعالى جملة غير متناهية
بالفعل لا يمكن الزيادة عليها بمعنى ان ليس شيء من الاشياء خارجة عن تلك الجملة معلومة بالفعل لكن وجودها
بالفعل في الاعيان محال انما الممكن وجودها تدريجا فكل جملة تقع في الوجود متناهية بالفعل لكن بحيث يمكن ان توجد
جملة اخرى بعدها وهكذا الى ما لا نهاية لها ولا يتوهم من هذا انه ح لم يكن المقدورات لا تقفية وصدق ان مقدورات
له تعالى جملة لا يمكن ان يكون وراءها مقدور فقد وصلت القدرة الى حد لا يتجاوز عنه فصار الباري عز وجل عاجزا
عن خلق ممكن سوى هذه الجملة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانا نقول لا استحالة في عدم كون المقدورات لا تقفية
مطلقا في العلم او في الوجود بل اللاتقفية في العلم غير معقول ومستحيله بالذات لتأديتها الى الجهل المستحيل وانما
اللاتقفية في الوجود فقط وكون المقدورات جملة معلومة لا استحالة فيه بل هو عين الكمال لئلا يكون الايجاد بلا علم
عناية واما عدم صحة تعلق القدرة بما وراء هذه الجملة فهو ممنوع الا ترى ان تعلق القدرة بخلق الشريك محال لاستحالته
ولا يلزم منه العجز وما اشتهر ان المتكلمين قائلون بان كل جملة من المقدورات يفرض امكن ان يكون جملة اخرى زيدت عليها
فالمراد منه ان كل جملة من المقدورات يكون موجودة وخارجة من القوة الى الفعل يكون جملة اخرى بحيث يخرج الى الفعل
بعدها لا ان كل جملة معلومة للباري يمكن ان يكون جملة اخرى يصلح للوجود زائدة عليها فان قلت قد اشتهر من المتكلمين ان
المقدورات زائدة على المعلومات قلت قد اشتهر هذه القضية عنهم وقد اشتهر ايضا ان المعلومات زائدة على المقدورات
والمراد في القضية الاولى من المعلومات المعلومات بالعلم التصديقي ومن المقدورات ما يصح تعلق القدرة بها وظاهر
ان العلم بهذا الوجه لا يتعلق الا بالثابت المحقق ويصح تعلق القدرة بها بالطرفين والمقدور يكون طرفين للممكن والمعلوم طرف
واحد فقد صح زيادة المقدور على المعلوم والمراد في القضية الثانية من المعلوم ما يتميز عنده تعالى باي نحو كان من العلم
والمعلوم بهذا الوجه يتناول المستحيلات ايضا على ما هو المشهور والمستحيلات غير مقدورة فصح ان المعلومات زائدة

على المقدورات فافهم قوله وكذا معلومات الله تعالى عندهم غير متناهية الخ لم يرد به ان المعلومات بما هي معلومة تخرج من القوة
الى الحد في العلم فانه محال للزوم التجدد والتعاقب والفوت واللحوق في العلم بل المراد انها غير واقفة في الوجود ولكل جملة
يوجد في الوجود ويمكن ان يوجد جملة تواتر زائدة عليها او يقال ان لا جملة للا تقصيات اصلا فلا يتعلق بها العلم جملة فقد تشتبه
عليه الوجود العيني بالتمييز العلمي فان عدم التوقف انما هو في الوجود دون التمييز العلمي ولا منافاة بين ان يكون الامور غير
واقفة في الوجود وبين ان يكون لها جملة في العلم فافهم قوله فلما امتنع اتصاف الغير المتناهي الواقعي الخ هذا عجيب من
امثال المحشي فان استحالة اتصاف الغير المتناهي الممكن بالعدد والكثرة على زعمهم انما هي لافضائها الى التناهي وتناهي
غير المتناهي محال اما اللاتفقي فالتناهي فيه غير محال فالفرق بينهما بين والمص انما عدل عن الاكتفاء بمجرد الاتصاف بالعدد
والكثرة الى السبيل التطبيقي لان الاتصاف بالعدد والكثرة انما يوجب التناهي اذا كانت الزيادة في جانب عدم
التناهي وهذا لا يتصور لزومه الا بالسبيل التطبيقي فمجرد الاتصاف بها غير كاف فتدبر قوله فلا يتوجه عليه ان صفات
الله تعالى ممكنة الخ هذا النقض يتوجه على كل ممكن محدث او السند للمنع على وجه الدفع على الاول بان الدليل الزامي للمعتزلة وهم
قائلون بنفي الصفات بل يقولون الذات نائبة مناب الصفات فالحصر صحيح الممكن عندهم فيما عدا الذات والصفات
وبان المراد بالممكن ممكن سوى الصفات وعلى الثاني تقرير الاول ظاهر وتقرير الثاني ان المراد بالممكن ما سوى الصفات
فصار الحاصل ان الممكن سوى الصفات اعني العالم حادث ودلائله مذكورة في محله قوله ثم يتوجه اليه ان الحدوث
مسبوقية الوجود بالعدم الخ فلا يلزم ان يكون الذات محدثة مسبوقة بالنفي وان اريد بالحدوث الاعم فلا نسلم ان
كل ممكن محدث كذا في الحاشية ويؤيده ان الذوات الثابتة صور معلومة له تعالى ومتعلق لعلمه تعالى عندهم ولما كان علمه
تعالى قديما كانت هذه الصور ايضا قديمة بالثبوت الذي لها غير مسبوقة بالنفي فان قلت ليس الحدوث علة الحاجة فاذا لم
يكن حادثا لم يكن محتاجا فيلزم الاستغناء عن المقتضي قلت فاذا لم يكن الحدوث علة الحاجة في الوجود ولا في الثبوت
فلا يلزم من عدم الثبوت عدم مسبوقيته بالنفي عدم الحاجة مطلقا الى المقتضي ثم هذا منقوض بالصفات الزائدة التي
بها الاشاعرة فانها صفات قديمة وهي ممكنة وعلة الحاجة الحدوث فيلزم استغناء الصفات عن المقتضي ثم انه سيحقق
في مستقبل القول ان شاء الله تعالى ان قول المتكلمين ان علة الحاجة الحدوث معناه ان علة الحاجة الى الفاعل المختار
الحدوث لا الحاجة الى المقتضي وعلى هذا فغاية ما يلزم الاستغناء عن الفاعل ولا شناعة فيه لان الذوات الثابتة

الثابتة متعلق العلم فلا يكون مخلوقا بالاختيار كالصفات عند الاشاعرة و لا نقول الذوات الثابتة من العالم و عالم حادث
عندهم بقضه و قضيضه فيلزم حدوث الذوات لانا نقول القدر المسلم ان العالم حادث موجود بعد العدم واما الذوات
الثابتة فيثبتونها قديمة اى غير مسبوق بالنفى و عندهم و من ادعى حدوث ثبوت الذوات فعليه البيان لا يقال فالمعتزلة
ملتزمون تعدد ذوات غير متناهية سوى ذاته تعالى و تقدس فما بالهم يشنعون علينا بوجود صفات قديمة زائدة
او سبعة و لا يشنعون على انفسهم حيث التزموا قدماء غير متناهية لانا نقول منشأ تشنيعهم علينا انا نحن قائلون
بصفات موجودة قديمة و هم يزعمون ان الموجود القديم مشترك يزعمون ان تكفير النصارى والحكم بشركهم لذلك
وراسهم فلا يقولون الا بالقدم بثبوت ذوات غير موجودة والاختلاف فيه اصلا فقد اتضح الفرق لكن الحق ان تشنيعهم ليس
الا مبنيا على جهلهم و تعصبهم و تكفير النصارى والحكم بشركهم ليس لذلك بل لانهم قالوا بوجود اله سوى البارى عز و جل
و انكارهم ما جاء به سيد المرسلين خاتم النبيين صلوات الله و سلامه عليه و على آله و اصحابه اجمعين قوله و ان
المطلوب عدم ثبوت المعدوم مطلقا اه يعنى ان اللازم من حدوث كل ممكن بالنظر الى الثبوت لو سلم عدم
قبل الثبوت فى المدة و عدم ثبوت المعدوم مطلقا حتى يلزم مساواته للوجود و الثبوت فى العدم و النفى و انت
لا يذهب عليك انه لو سلم كون الدليل الزاميا لا ينتهض هذا الايراد فان الذى لزم من الدليل عدم الثبوت
قبل الثبوت و هو حاصل عندهم قوله المص فقبل الواجب ما يجب وجوده اه يعنى اختير الشق الاول و هو وجوب
التقرر و لا يلزم منه كونها واجبة الوجود حتى يلزم تعدد الواجب و هذا انما يتم لو قيل ان ثبوت الثابتات
من غير مقتض و الثبوت واجب بالذات و هو بعيد بل هذا الثبوت انما هو باقتضاء المقتضى و هو ذات البارى عز و جل
بالايجاب و يسمى بالفيض الاقدس فى اصطلاح الصوفية كثرهم الله تعالى و لعل المراد بالنفى اه مرج حاصل الدليل ان العدم
صرف نفى الذات كما ان الوجود نفس صيرورة الذات فان العدم نقيض الوجود و اذا كان العدم نفى الذات فالذات
حال العدم منفية فلا يتحد اور و المص بقوله انه فى غاية الضعف اه لكن يرد عليه و لا لا نسلم ان العدم نفى الذات
و هل هذا الا اعادة الدعوى و ليس الوجود صيرورة الذات بل الوجود مبدأ الآثار كما مر فتذكر قوله و لا يخفى ان توارد
الوحدة و الكثرة اه يعنى انه لو توارد الوحدة النوعية و الكثرة المقابلة لها فيجوز ان يكون المعدوم الثابت تارة
واحدا بالنوع و تارة كثيرا بالنوع فيكون واحدا بالجنس فيلزم ان يكون تارة نوعا و تارة جنسا و هذا سفسطة و لو توارد

الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها يلزم ان يكون المعدوم الثابت تارة واحدا شخصيا وتارة كثيرا شخصيا فيكون
شخصا تارة وكليا تارة اخرى وهذا سقط قوله لعبارة اخرى ان اردتم الخ يعني ان اراد المستدل في حين
التشقيق الاتحاد والاختلاف النوعيين ويكون حاصل الدليل ان تباينت بالنوع لذواتها يلزم التباين
في كل اثنين بالنوع وان اتحدت بالنوع يلزم عدم التكثر بالنوع وان لم تتباين ولم تتحد يلزم التزايل فنقول نختار الشق
الاول ان كان الكلام في الانواع المعدومة الثابتة ونلتزم ان الانواع متباينة لذواتها ولا يلزم منه كون كل اثنين
متباينين بل انما يلزم كون كل نوعين متباينين ولا استحالة فيه ونختار الشق الثاني وايضا ان كان الكلام في الاشخاص
المعدومة من نوع واحد كما لا يصح اختيار الشق الاول ان كان الكلام في اشخاص الانواع الكثيرة المعدومة وهذا هو المراد
مما قال في الحاشية في اشخاص النوع المتعدد اختيار الشق الاول وفي اشخاص النوع الواحد اختيار الشق الثاني وهذا المعنى
يستفاد من نقطة ايضا واذا كان الكلام في اشخاص النوع الواحد فالاتحاد النوعي لازم ولا يلزم عدم التكثر شخصا في
افراد نوع واحد واذا كان الكلام في اشخاص انواع متعددة فالتباين النوعي بينها لذواتها اي لماهيتها ولا استحالة
وان اراد المستدل في التشقيق التباين والاتحاد الشخصيين ويكون الحاصل ان تباينت المعدومات لذواتها شخصا
يلزم التباين بين كل اثنين وان اتحدت شخصا يلزم عدم التكثر وان لم تتباين لذواتها ولم تتحد لذواتها يلزم التزايل
فنختار الشق الاول ان كان الكلام في الانواع واقتضاء النوع التباين الشخصي بين كل اثنين شخصين وكذا يمكن
ان نختار الثالث على هذا التقدير ومن الجائز ان لا يكون من ذوات الانواع المعدومة اقتضاء التعدد الشخصي و
الوحدة الشخصية بل يكون كل منهما من مقتضى خارج ولا يلزم التزايل لجواز ان يكون كل من الوحدة والكثرة لازما من
لما عرض له في الواقع لكن الحاشية لا تساعد هذا التوجيه فانه قال فيها في النوع الغير المنحصر في فرد اختيار الشق الاول
وفي النوع المنحصر فيه اختيار الشق الثالث بل الظاهر ان في النوع المنحصر في شخص اختيار الشق الثاني فانه نختار ان
التوحد الشخصي لذات الماهية ويلزم عدم التكثر لانه نوع منحصر في فرد واحد فان قيل ان اقتضاء الماهية للوحدة الشخصية غير معقول
لان الحقيقي لا بد ان يتشخص قبل المقتضى فنقال صح لا يصح اختيار الشق الاول في النوع المتعدد الاشخاص ايضا وكذا الكلام
الا ان يقال لما كان النوعية بالنظر الى الصدق على الكثير لا استبعاد في اقتضاء النوع تعدد الاشخاص الشخص فانه
يلائم النوعية واما الوحدة الشخصية فلا يمكن ان يكون مقتضى الماهية لانها النوعية غير هذا الاقتضاء والاولى وان نكتفي

كليتي باختيار الثالث كما قررنا والكلام في الاشخاص المعدومة نختار الشق الاول فان التكثر في الاشخاص نفسها بتشخصها
ولا يلزم الا تباين كل متشخص في الشخصية ولا استحالة فيه فافهم قوله يلزم توارد الصفات المتزايلة على سبيل الاجتماع وذلك
بوجود الوحدة في ضمن الكثرة كذا في الحاشية وحاصله انه اذا وجدت الكثرة الشخصية توجد الوحدة ايضا فتضيف المتنافيين
اجتماعا ولا يخفى ما في لفظ التوارد والمتزايلة من المسامحة قوله فالاولى ان يقال امكان الكلام الخ فيه اشارة الى ان
الكلام الشارح المحقق ايضا حق وهو ظاهر ان المراد بالاتحاد والتباين الشخصيان والمراد بالمعدوم الثابت النوع ويكون حاصل
السؤال انه لما استحال في تعاقب صفتي الوحدة والكثرة الشخصيتين حال الوجود فلا استحالة في التزايل الخ وحاصل الجواب انه
ينقلب الى اصل الدليل فانه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية على المعدوم الثابت قوله الاول باختيار الثاني
وحاصله ان المعدوم الثابت حال العدم ليس فيه تكثر شخصي ولا وحدة شخصية فلا يرد تزايل الصفات وانما يوجدان
حال الوجود وعند عروض المشخصات قوله والثاني باختيار الثاني وحاصله ان المختار انها متعددة بالذات حال العدم
ولا يلزم منه امتناع التكثر حال الوجود لجواز ان يكون افتقار الوحدة مشروطا بالعدم وبعد الثبوت لا افتقار قوله وفيه
ان المعتزلة وهو اوائل تعني ان الجهة الزائدة فلا يصح في الجواب القول بعدم الوحدة والكثرة وكذا القول بالوحدة الصرفة
لانهم ذهبوا الى ان في كل نوع من الانواع اشخاصا بقدر الموجود الى الابد وانا لقطع بعدم التناهي في كل نوع فلا يدين بتصحيحه
قال في الحاشية وايضا يلزم على الاول ثبوت المطلق مع اطلاقه بدون الخصوصية اسوة القول بالمثل الافلاطونية وقد عرفت بطلانه
في مقامه وعلى الثاني يلزم ان يصير المعدوم بعد العدم شيئا آخر فانقلبت استحالة المثل انما هي في حال الوجود وان
العدم قلت الثبوت والوجود سيان في هذا الحكم قوله مرجحا الخ والاحوال التي من طلبها الوجود ولا يتعلق بها القدرة
هذا العجيب فان الاحوال كما مر بالتحقيق تبعية الغير وهذا التحقيق تحقق واقعي وليس واجبا بالذات بل ممكنا بالذات فيجب
ان يكون متعلق القدرة قوله الشارح المحقق قدس سره فيكون اما ثابتا فيلزم ان يكون عليه المنفي ثابتا الخ انت تعلم انه
ليس هناك شيء فيها يصدق عليه المنفي او مصداق المنفي او ذات له فلا يتصف بمفهوم اصلا لا بالمنفي ولا بالمعدوم نعم يصدق
عليها سلب الثابت وسلب الموجود ولا يلزم منه ثبوت المنفي ولا ثبوت المعدوم نعم لو توهم ان المفهومين المعدوم والمنفي
اعتباريين احدهما صدقا سلبان للثابت والموجود وهما بعد الاعتبار لا شيء محض لا ان هناك شيئا
يعبر عنه بالمنفي والمعدوم فان صدق السلب لا يقتضي ذات المسلوب عنه بل يكفي انتفاء الذات والاعتبار الخ

انما مفهومان من المفهومات وهما بهذا الاعتبار ثابتان في انفسهما وليسا ثابتين لموضوع اذ لا موضوع لهما وههنا فرق بين
والتميز انما يقتضي الثبوت في نفسه لا ثبوت لشيء وهما ثابتين لشيء حتى يكون ذلك الشيء ثابتا ليصدق الثبوت عليه
فلا يلزم ثبوته بمصداقهما وبهذا بعينه كما يقول الفلاسفة ان مفهومي الممتنع والمعدوم المطلق مفهومان موجودان في الذهن فهما
ثبوتيان بهذا الوجه وليس لهما مصداق في نفس الامر حتى يصدقا على شيء ايجابا فيلزم ثبوت موضوعهما بل يصدق سلب الحمل
عن الموضوع والسلب لا يقتضي ثبوتية الموضوع كما لا يخفى ثم يصدق المعدوم ويثبت للسيات الامكانية الثابتة ملازمة
السلب لها بثبوت الموضوع وتذكر ما سلف في امثال هذه القضايا بما عاينته منا ينفعك ههنا فانه عندهم ممتنع منفي
كون مفهوم المنفي ممتنعا ومنفيا غير ظاهر ومن ادعى فعليه البيان نعم انه ممتنع وجوده العيني ولا يلزم من امتناع هذا النحو امتناع
ثبوته المطلق الا ترى ان الفلاسفة يقولون ان مفهوم الممتنع والمنفي موجود في الذهن لوجود الكلي بعلويه مستحيلا في الخارج وكل
الموضوع فلا استحالة في ثبوت مفهوم المنفي وانما المستحيل ثبوت افراده المنفي وهو غير لازم فاللازم غير مستحيل والمستحيل غير
لازم فافهم قد الشيخ المحقق قدس سره لا يقال ان اراد ان كل معدوم ممكن فيج كبرى الشكل الاول المنتج ساقط
لان كل افراد المعدوم بالممكن متميز عند الباري عز وجل وهو المراد بالتميز في الدليل قد المصنف والجواب هو النقض بما
وافقنا على انه يتعلق بالممتنعات تمايز افراد الممتنعات ممنوع كيف وليس للممتنعات افراد في نفس الامر حتى تتميز
نعم انما التميز لمفهوم الشريك المضاف الى الباري عز وجل وليس له معنون كما عرفت وكذا مفهوم الاجتماع المضاف
الى النقيضين وهما مفهومان ممكنان لا معنون لهما فالمستحيل الغير الثابت هو معنونهما والتميز مفهومهما ولا استحالة
في ثبوت المفهوم لامكانه لا يقال لا شيء من المفهومات غائبا عن علمه المحيط لانه تعالى عن الجهل علوا كبيرا فيكون الممتنعات
ايضا معلومة متميزة لانا نقول ليس هناك مفهوم يصدق عليه انه شريك الباري او اجتماع النقيضين وانه ممتنع
بل المفهومات كلها ممكنة وليست شريك الباري ولا اجتماع النقيضين لكن مصداق بعض المفهومات شيء و
لا مصداق البعض ليس شيئا اصلا ويعبر عنه بالمستحيل بالذات لا ان المستحيل وانما اشار اليه نعم باخذ العقل
مفهومات ممكنة لا معنون لها في نفس الامر ويفرضه عنوانا لا امور فرضية ولا نضير في ثبوت هذه المفهومات فانها
ممكنة ونعم ما قال يقول الفلاسفة لو اورد عليهم ان المعدومات الممتنعة متميزة عند العقل والتميز العقلي لا يخلو
عن الوجود الذهني عندهم ولا يمكن لهم الجواب الا بما قلنا فهو جواب من قبلهم فتدبر قال المصنف رحمه الله تعالى الخيالات

والخيالات تنجر و نبين الخ لا شك ان المركبات الخيالية امور متخيلة الا ترى ان بعض الناس يرى السراب و يزعمه ماء فهي امور
ممكنة في حد ذاتها و موجودة في الخيال عند الفلاسفة لان التميز العلمي لا يخلو عندهم من الوجود الذهني واذا كانت خيالاتها
امور ممكنة فلها ماهيات ايضا فيكون ثابتة في الازل معدومة الا ترى ان الفلاسفة قائلون بالوجود الذهني و[كان]
لها وجود و قائلين بعده في ثبوتها قائمة بنفسها غير مترتبة الآثار واما افاده قدس سره بقوله لانه عبارة عن جواهر متحقق
الخ فلانه لا استحالة في ائتلاف جواهر معدومة ثابتة من جواهر معدومة ثابتة والوان معدومة ثابتة واشكال
معدومة ثابتة كما يقول الفلاسفة ان هذه المركبات الخيالية موجودة في الخيال مؤتلفة من جواهر والوان واشكال موجودة
في الخيال عندهم وقوله عندهم الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف الجواهر بتلك الاعراض
فعليه ان مرادهم نفي الاتصاف الذي يترتب عليه آثار الاتصاف لا نفي الاتصاف المخيل نعم لو ثبت منهم
نص قائل بعدم ثبوت المركبات الخيالية نعم النقض ومع لا حاجة الى الالات لا الى الذي تكلف به لاثبات عدم
ثبوتها عندهم قوله لانه لا يجوز ان يكون قائما بنفسه الخ لو سلم كيف وقد علمت ان ثبوت المعدوم عندهم
ليس الا ثبوتا قائما بنفسه وكون الموجود صفة لا ينافي القيام بنفسه فان الاتصاف انما يكون حال الوجود دون
حال العدم الا ترى ان الاعراض من الالوان والاشكال صفات مع انها ثابتة حال العدم عندهم قائمة بانفسها
الا ان الاعراض حال الوجود يكون موجودة بالعرض والوجود يكون موجودا بانضمامه والعجب من المحشي
انه قد جوز الوجود الذهني موجود قائما بالذهن دون الموصوف به فليجز ان يكون حال العدم قائما بنفسه وحال
العدم قائما بنفسه وحال الوجود قائما بالموصوف على وجه الانتزاع فافهم قال الشارح رحمه الله تعالى والتركيب
هيئة ثابتة في العدم قائمة بنفسها لا في الموضوع وكونها عبارة عن اجتماع الاجزاء لا ينافي ذلك وانما ينافي
ذلك ان يثبت في موصوف معدوم فان اجتماع الاجزاء لا يتصور في المعدوم اجتماعا يترتب به آثاره
عليه والفرق بين الثبوت في نفسه والثبوت لموصوف بين فافهم قال الشارح قدس سره واما القائل
بالحال فيقول انها ثابتة على انها واسطة هذا الثبوت غير الثبوت الذي كلامنا فيه فان الثبوت الذي
كلامنا فيه هو تقرر الشيء في حد نفسه منفكا عن الموجودية لا في موصوف وهذا الثبوت في الموصوف وهذا هو المتنازع فيه
في ابطال الاحوال فيتصف بها المعدومات حال الثبوت ام لا والثبوت في حد نفسه من دون ان يكون مبدأ للآثار يكون

يكون متفقا عليه فيما بينهم فلا نقض اصلا قوله المص رحمه الله تعالى وقد بينا ان ثبوته اي ثبوت المعدوم ينافي قدرته
سابقا ان الثبوت لا ينافي المقدورية لان المراد به لان تاثير القادر في اخراجها عن غير العدم وجعلها متصفة بالوجود واذا
تقرر التقرر او يكون في هذا التقرر مقصودا فالموجود تردد ما ذكره المص من الاستدلال لاثبات انتفاء المقدورية فان من
ثبت العكس كما نبه عليه الشارح المحقق من قبل قوله المص رحمه الله تعالى وبالجملة فالتميز الذي اوجبتم للمعدوم لكونه
انت لا يذهب عليك ان المراد بالتميز العلمي ولا شك ان التميز اشارة العالم الى المعدوم لا يمكن ان يتعلق بالا شيء المحض
فلا بد من ان يكون للمعدوم شيئية بها يصير المعدوم شيئا وليس هذه الشيئية باعتبار الوجود الذهني فلا بد ان يكون
لها شيئية بحيث يصير قابلة بالنفسها وهو المطلوب وان شئت مزيد تفصيل الدليل فاعلم ان الممكنات معلومة له عز وجل
قبل افادة الوجود وتميزه كمال التميز ولا شك ان اللاشيء المحض لا يتصف بحكم ثبوتي البتة فلا بد للممكنات من نحو ثبوت
وهذا الثبوت ليس ثبوتا ذهنيا قائما بذاته تعالى كما حسبه لان تشاؤن على ان ذا طل البطل في موضعه وفي هي من
الاذهان لان هذا التميز والعلم متقدمان على الاذهان كلها واذا لم يكن هذا الثبوت من قبيل الثبوت الذهني الذي هو نحو
من الوجود وليس من قبيل الوجود الخارجي فتعين ان يكون هذا الثبوت مغايرا للوجود ويكون الممكنات ثابتة حين انفكاكها
عن الموجودية فالممكنات ثابتة حال العدم فقد تم الدليل بحيث لا يتطرق اليه شبهة من شبه اهل التلبيس فافهم وكن من
الشاكرين قوله قال المص رحمه الله تعالى وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا الخ انت لا يذهب عليك ان مقصود المستدل
الامكان صفة واقعية متصف بها الممكن في نفس الامر فلا بد ان يكون الموصوف به ثابتا في الواقع لان ما ليس شيئا لا يكون
متصفا بالامر الواقعي والامكان صفة ثابتة في حال العدم فيلزم ثبوت الموصوف به في حال العدم فلزم ثبوت المعدوم الممكن
لا يقال الامكان سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا فلا يكون ثابتا للشيء في حال العدم في المتعقدة قضية سالبة لا انه
مفهوم سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا صادق على الممتنعات ايضا لان اجتماع النقيضين لا يصدق عليه ضروري الوجود و لا ضروري
العدم لاقتضاء الموجبة ثبوت الموضوع فيصدق انه ليس ضروري الوجود ولا ضروري العدم سلبا بسيطا فلو كان الامكان
عبارة عن هذا المفهوم وصار الممتنع ممكنا بل الامكان عبارة عن سلب ضرورة ثبوت الوجود وسلب الوجود بالذات حال النسبة
غير مستقل فهو يرجع الى قضية موجبة حاكية عن صلوح الماهية الوجود وسالبة حاكية عن صلوحها للعدم فح لا بد من ثبوت الموضوع
ومن البين ان لا وجود حال العدم فله ثبوت غير الوجود حال العدم فانتقلت الموجبة الكلية الممكنة بانقضى وجود

وجود الموضوع بالامكان لا بالفعل قلت لما بينا ان مصداق الامكان ما هو فيه من صلوح المهية للوجود فهذا الصلوح ثابت
للمهية وان لم يكن هذا الصلوح ناشيا لكون سلب الوجود ضروريا فلا امكان فح لابد من ثبوت الموضوع ولا يكفي مجرد امكانه
فقد بان لك بهذا ان الممكنة يقتضي ثبوت الموضوع بالفعل ما دام الامكان وليس كما زعم المحقق الدواني وغيره وتبعناه
نحن في بعض الكتب المنطقية ان الممكنة يصدق مع الوجود بالامكان ومن سبيل اخر قد بين الشيخ المقتول في حكمة الاشراق
ان الجهة اذا جعل جزء المحمول ينعقد القضية ضرورية مع لابد من دوام ثبوت الموضوع ويتم مقصود المستدل فان قلت قيل
يمكن للفلاسفة الاجابة عن هذه الحجة بالقول بالوجود الذهني قلت لا اما اولا فلانا نعلم بالضرورة ان في صدق المواد
الثلث على ما هي هي ما اولا دخل للاذهان وللوجود الذهني فانا نعلم قطعا ان الممكنات ممكنة وجد الاذهان ام لا والمانع
مكابر لا يلتفت اليه من له ادنى فطنة فان قلت يجوز ان يكون الموجود الذهني للممكنات وثبوت الامكان باعتبار قيامه في
ذات الباري عز وجل قلت قد ابطل في موضعه ارتسام الصور في ذات الباري عز وجل واما ثانيا فلان هذه الاذهان
ممكنة قبل وجود الاشياء عندنا معشر القائلين بحدوث العالم فلا يكفي لكون الامكان صفة ثابتة في نفس الامر مصداق
موجود كما علمت فافهم ق اللهم سبحانه تعالى وكون القصد الى الخاذ غير التعيين اه حاصله لو كان الممكنات قبل
الوجود لا شيئا محضا فاي شيء يتعلق به القصد وهذا ضروري وانكاره مكابرة ويفهم من الفتوحات المكية نحو من هذا
الوجود بمقدمات مشرعية بان يقال قد اخبر الله سبحانه بانه تعالى حين ارادة الايجاد التكويني يقول كن فيكون عقيبه
بغير تراخ والامر لما لا شيء له غير معقول والقول بان قوله تعالى فيقول له كن فيكون اريد به سرعة الايجاد وتمثيل سرعة
الايجاد بهذا القول المستعقب للامتثال لا يلتفت اليه وهذا التقرير قوي لا ينطفي نوره بافواه المعتزلة القائلين بالمباينة
المذكورة ق قدس سره وجه اللفظ بالمستحيل فانه معلوم اه قد عرفت قيام اندفاع هذا النقض فان ما هو مستحيل
ليس معلوما لانه معدوم مطلق لا يصلح للتميز والاشارة وانما المعلوم عنوان لا معنون له اصلا وهي امر ممكن
الشيء ويفهم ما ذكره تمثيل حال من المجامع اه انت لا يذهب عليك انه ليس فيه تمثيل وانما هو استدلال بمقدمات
قطعية البطلان الممكن في حال العدم معلوم وكل معلوم متميز ومشار اليه من الضروري ان اللاشيء المحقق لا يمكن اليه
الاشارة وهذا قريب جدا من الاول وانما ذكر حديث الاحساس نفيها للتنظير كما ذكر التنظير للتنبيه على المقدمات البديهية
الحقة [illegible] من الخاتمة [illegible] اللهم الا ان يقال الثبوت عندهم اه لا يعلم حينئذ كثير بعض الشارحة فقط اللهم

والان يقال فانك قد علمت ان الثبوت ليس صفة زائدة على الذوات المعدومة قال الشيخ قدس سره فان الفاعل
لا تاثير له في الذوات بل اراد بالفاعل الجاعل الذي يوجد بالارادة الاختيار لا المقتضي مطلقا فالذوات عندهم
في حال الثبوت وحال العدم ليس بجعل الفاعل المريد بل باقتضاء ذوات الباري عز وجل بالايجاب قوله
العمدة رحمه الله تعالى قال الامام الرازي انه جهالة بينة وسفسطة ظاهرة الخ قال العلامة القوشجي رحمه الله تعالى من
قال العلامة القوشجي رحمه الله تعالى من قال منهم باتصاف المعدومات بالصفات لا يلزم وجود تلك الصفات
بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة كما يقولون رجل معدوم لك على فرس
معدوم ركوبا معدوما وبيده المعدوم سيف معدوم يتحرك حركات معدومة وعلى راسه المعدوم قلنسوة معدومة
ذات الوان معدومة فلم يلزم الا القول بالصفات المعدومة للذوات المعدومة ولا سفسطة فيه وهذا كما يقول
الفلاسفة المثبتون للوجود الذهني يجوز تخيل رجل كذلك من دون وجوده كذلك فالمعدوم في الخارج
الموجود في الخيال متصف بحركات والوان معدومة في الخارج موجودة في الخيال والحاصل ان اتصاف
المعدومات بصفات معدومة اتصافا لا يكون مناط ترتب الآثار عليه فيكون الاتصاف معدوما ثابتا
ثبوتا ظليا جائز ولا سفسطة فيه لا يقال هذا لا يتصور في الواجب المتصف بالصفات فانه لا يكون الاتصاف
معدوما ولا الصفات معدومة ولا الذوات فالواجب المعدوم الموصوف بالصفات الكذائية من المستحيلات و
المستحيلات لا ثبوت لها لانا نقول هذا الدليل على استحالته وانتفائه والمقصود انه لما جاز كون معدوم متصف
بالصفات المعدومة فيجوز العقل قبل ملاحظة البرهان ان يكون واجب كذلك فيقع شك في وجود الواجب حتى
يقوم البرهان على ان المعدوم المتصف بهذا الوجه بالصفات المعدومة لا يكون واجبا بالذات فقد خرج من هذا جواز
ثبوت المعدوم واتصافه مناسبا للثبوت بصفات معدومة ثابتة من دون لزوم سفسطة ولا استحالة قال خليفة
الله تعالى في الارضين امام الصوفية الصافين الشيخ الاكبر قدس سره في الفتوحات المكية في الباب الحادي والسبعين و



وثلثمائة في اول فصول الممكنات من حيث ان لها اعيانا ثابتة لا موجودة مساوقة لواجب الوجود في الازل و
كما ان لها تعلقا سمعيا بثبوتها لا وجودها بالخطاب الحق اذا خاطبها وان لها قوة الامتثال كذلك لها جميع القوى من
علم وبصر وغير ذلك كل ذلك امر ثبوتي وحكم محقق غير وجودي على تلك الاعيان وقال في الباب السادس والخمسين و

والخمسين وثلثمائة لما كان الوصف النفسي للموصوف لا يمكن رفعه الا ويرتفع الموصوف لانه عين الموصوف وليس غيره
وكان تقدم العدم للممكنات نعتا نفسيا لان الممكن يستحيل عليه الوجود ازلا فلم يبق الا ان يكون ازلي العدم فتقدم
العدم نعت نفسي والممكنات متميزة الحقائق والصور في ذاتها لان الحقائق تعطي ذلك فلما اراد ان يلبسها حالة الوجود
وما ثم الا الله وهو عين الوجود وهو الموجود ظهر تعالى للممكنات باستعداد الممكنات وحقائقها وذوات نفسها بنفسها في وجود
موجودها وهي على حالها من العدم فان لها الادراكات في حال عدمها كما لها مدرك للمدرك لها في حال عدمها ولهذا
جاء في الشرع ان الله يامر الممكن بالتكوين فيتكون فلولا ان ثمة حقيقة السمع وانها تدرك محيا امر الحق اذا توجه اليها لم
يتكون ولا وصف نفسه بالقبول لذلك الشيء المنعوت بالعدم ثم قال في الباب السابع والخمسين وثلثمائة وسمعهم اي
الاولياء المؤمنين الصادقين نطق الموجودات بل نطق الممكنات قبل وجودها فانها حية ناطقة دراكة بحيوة ثبوتية
ونطق ثبوتي وادراك ثبوتي اذ كانت في انفسها اشياء وثبوتية فلما قبلت شيئية الوجود احياها بحيوة وجودية ناطقة
بنطق وجودي وادراك بادراك وجودي انتهى كلماته الشريفة فانظر في هذا الكلام وكل الامور الى الله عز وجل [illegible]
[illegible] اعلم ان ههنا مقامين ح حاصل المقام الاول ان الاحوال واسطة بين الموجود والمعدوم لا موجودة ولا معدومة
عندهم وعند الجمهور ليست واسطة وهي مندرجة في احدهما وهذا الخلاف لفظي فان الجمهور يسمون ما له تحقق موجودا وما ليس
له تحقق معدوما وظاهر انه لا واسطة بينهما ويسمون ما له تحقق بالذات موجودا وما ليس له تحقق اصلا بالذات ولا بالتبعية
معدوما وظاهر انه بقي ما له تحقق بحقيقة المنشأ واسطة ويسمونه حالا واما المقام الثاني فالذي يظهر من تتبع كلام القوم
ان الاحوال هل هي ثابتة لموصوفاتها حالتي الوجود والعدم ام هي ثابتة حال الوجود فقط فالقائلون منهم بثبوت
المعدومات يقولون بثبوتها في الحالين لموصوفاتها والجمهور ينكرون ثبوتها لموصوفاتها حال العدم اما عندنا الماتريدية
والاشعرية فلان المعدوم ليس بشيء فلا يثبت له صفة ثبوتية واما عند المعتزلة فان موصوفاتها وان كانت ثابتة
حال العدم لكنها في حال العدم معراة من الصفات وفيه تامل والذي يظهر من ظاهر كلام المحشي هو ان الاحوال
مع خروجها من حيز الوجود بل لها ثبوت كما يكون للمعدومات عند المعتزلة فهم قائلون بثبوتها والجمهور ينكرونها اذ لا معنى عندهم لما
ليست موجودة وما ليست موجودة ليست ثابتة واما عند المعتزلة فلانها مخصوصة هي ليست ثابتة عندهم وهذا غير مطابق
لاقوالهم فان التقابل بالحال صدر الشريعة منها ولا يظهر من كلامه ثبوتها بعد الوجود بل يراها مسلمة ليست غير موجودة بل يحكم ثمرة

وقيل ما يترا أنيما لا ثبوت لها اصلا و ايضا ما يظهر من كلام المعتزلة كونها منفية غير ثابتة ثم في الاحوال خلاف من اقرانها جدها
ان بعض قائلي الاحوال يقولون انها لا تحتاج في ثبوتها للموصوفاتها الى جاعل ويزعمون ان تعلق الارادة بها وبذا فان
فان هذا الثبوت ان واقعي فلا بد من علة جاعلة والا فان صدر الشريعة رحمه الله تعالى فما يزعم انها لا تجب باحداث العلة
وبلغ في بيانه جعلها وجعلها واخلها ما يتوقف عليه الفعل الاختياري حتى لا تجب الا بعد تحقق الاختيار بل لشرط لا في زمانه فان
الاختيار نفسه من الاحوال فهو غير واجب في زمانه فما حال الموقوف عليه و هذا ايضا فاسد فانه اذا لم يجب ثبوتها للموصوفاتها
وجاز ارتفاعها حال وجود عليها فنسبة العدل الى ثبوتها وسلبها سواء فثبوتها بلا مقتض ورجحان احد الطرفين بلا مخصص باطل
ضرورة وتفصيل المقام موضع اخر قال المص رحمه الله تعالى حجة المثبتين اه ان انت لا يذهب عليك ان الحال اذا كان
ما عرفت فلا حاجة الى اقامة الحجة عليها فان ثبوت الامور الاعتبارية الانتزاعية مما لا خفاء فيه قال رحمه الله تعالى
ولا معدوما والا يلزم اتصاف الشيء بنقيضه انت لا يذهب عليك ان العدم ليس على مذهب مثبتي الاحوال نقيضا للوجود
لوجود الواسطة والنقيض انما هو رفعه واذ قالوا انها ليست موجودة فقد اتصف بالنقيض فهذه الايراد عليهم فافهم
قال المص رحمه الله تعالى قلنا لا نسلم استحالته اي استحالة ان يكون للبسيط تلك الصور بان اه انت لا يذهب عليك
ان استحالته واضحة لان هذه الصور ان كانت كل واحد منها عين ما يبقى بعد حذف المشخصات يلزم من البسيط ان يكون
لشيء واحد حقيقتان وان كان كل منها جزءه فلا يكون تلك الصور مطابقة للبسيط ويلزم تحدد اجزائه في الخارج هذا خلف
وسنزداد هذا وضوحا ان شاء الله تعالى قوله بحثا في الهيئة قوله كانه اشارة الى ان البحث اه ربما يتراءى انه
اذا كان البحث عما يصدق عليه الهيئة لم يصح وقوعه في الامور العامة لان الامر العام مفهوم الهيئة لا مصاديقها والجواب
ان البحث ليس عن خصوصيات المصاديق بل عنها بما هي مصاديق لهذا المفهوم فحيثية البحث هناك كونه مصداقا لهذا الامر
العام وبهذا الوجه يحسن البحث عنها في الامور العامة وليس البحث فيها مقصورا على مفاهيم الامور العامة بل عنها
وعن مصاديقها بما هي مصاديقها قوله والمراد بالحيثية الحيثية التقييدية اه قيل هذا التقييد انما هو في نظر الباحث
لان حيثيات الموضوع انما هي تقييدات في نظر الباحث والاولى ان يجعل الحيثية قيد الموضوع حتى يكون موضوعات المسائل
الهيئة المقيدة بصلوح الوجود لانه من الظاهر ان الابحاث التي تحت بيت الا ابحاثا مختصة بالهيئات الممكنة لا تناول
لشيء معتد بها للمتعارف ولا للواجب جل مجده وكون حيثيات الموضوع مطلقا في نظر الباحث مما لم يثبت بل الظاهر

بل النقض عليه ان الحيثيات التي هي من الامور العامة المبحوثة حيثيات في نظر المباحث فافهم قوله لانه اذا كان البحث
عنها الخ يعني ان البحث عن الوجود والعدم ايضا لكونهما وسيلتين الى معرفة الله تعالى وليسا وسيلتين الا لكونهما عارضين
للمهيات فيكون البحث عنهما من حيث انهما عارضان لها فيكون البحث عنهما متاخرا عن بحث المهية فلا يصلح ما ذكر
وجها لتقديم بحث الوجود والعدم على بحث المهية على البحث عن الوجود لكونه عارضا لها فلعل منها صلاحية لان يقدم
مباحثه على الاخر فالمصنف نظر الى الاولى فقدم مباحث الوجود والعدم وبعضهم نظروا الى الثاني فقدموا مباحث
المهية فتامل فيه قوله ذلك ان تقول في الامور العامة انه قيل في تقريره ان من الامور العامة من فنون ما بعد
الطبيعة الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود فيكون البحث عنه في الامور العامة مقيدا بقيد الوجود لان الحيثية
المعتبرة في موضوع العلم معتبرة في فنونه وهذا انما يتم لو كان الحيثية المذكورة تقييدية ولو في نظر الباحث وانما الحيثية
الحيثية اطلاقية والموضوع نفس الموجود من دون ان يصير رياضيا او طبيعيا والاولى ان يقرر ان الموضوع علم ما بعد
الطبيعة نفس الموجود والبحث عن المهية وغيرها انما هو من الاعراض الذاتية للموضوع فالمهية انما يبحث عنها من جهة
كونها من عوارض الوجود فيكون البحث عنها متاخرا عن البحث عن الوجود الذي هو الموضوع فتامل قوله وموضوعه
الموجود من حيث هو موجود قد اعترض عليه اولا بانه ح لا يصح البحث عن المقولات وجوابه ظاهر فان المقولات
من الاقسام الاولية للموجود فيكون اعراضا ذاتية لها وموضوع المسئلة قد يقع ما هو عرض ذاتي للموضوع لكن النقوض
لم يجيبوا بهذا الوجه بل قالوا المقولات بمنزلة الانواع للموجود لكون الموجود معتبرا في مفاهيمها الا سيما ولهذا انواعها
قد يقع موضوع المسئلة فكذا ما هو بمنزلته واليه يشير كلام الشيخ في الشفا فتامل فيه ولا يلزم عليه كون دخول المطلق
في ما بعد الطبيعة لكون موضوعاته التي هي المعقولات الثانية من الاقسام الاولية للموجود وبمنزلة انواعه لان البحث
هناك بحيثية زايدة على الموجود وهو الانفصال فافهم وثانيا بانه يجب ان لا يصح اثبات الوجود للشيء فيه لان الموضوع
لا يقع محمولا واجب في المشهور بان الموجود ليس هناك محمولا بل موضوعا وقولنا الواجب موجود ماول بان الموجود
ينقسم الى الواجب وغيره وانما كان وجود غيره ضروريا اقتصروا في البيان والدعوى على اثبات احد القسمين وعلى
هذا يكون امثال هذه المسايل من الامور العامة وانما ذكر في الثيولوجيا لكونها مبادي مسايل جاء في وارتباطها بها
كما ذكر مباحث الدهر في البرهان فتامل وقد يجاب بان الموضوع الموجود المطلق والمحمول الوجود الخارجي وثالثا بانه لا يصح

الفصل الاول في [illegible]

البحث عن معدومية الاشياء كشريك الباري ممتنع والمثال ويجاب عنه بانها اولا بان الواجب لا شريك له وبان
هذه المسائل ليست مسائل الفن وانما يذكر استطرادا والكل قول العلم والثاني ان البحث عن الوجود والعدم الاشياء
في الالهي فيما فيه بحسب الظاهر فتامل . . معنى اخر يفهم من كلام الشيخ اي ظاهر هذا الكلام ان الماهية بالمعنى المشهور
هو ما به الشيء هو هو يطلق على الوحدة العارضة بعد اجتماع الاجزاء وهذا فاسد بالضرورة المحشي حمله على ان هذا
اصطلاح اخر وبعده عن العبارة ظاهر ولكن ننقل كلام الشيخ الذي وقع فيه من التفصيل والنقل فنقول قال الشيخ في فصل
من الفصول التي عقدت لبيان الحد بهذه العبارة وكل بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس هناك شيء قابل لماهيته ولو كان
هناك شيء قابل لماهيته لم تكن ذلك الشيء ماهيته ماهية المقبول الذي حصل له لان ذلك المقبول كان يكون صورته وصورته
ليس هو الذي يقابل حده ولا المركبات بالصورة وحدها هي ما هي فان الحد من المركبات ليس هو الصورة
وحدها بل حد الشيء دال على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو ايضا قد يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف الفرق بين الماهية
في المركبات والصورة والصورة دائما جزء في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه واما
المركبات فلا صورته ولا ذاته الى اخر ما نقل المحشي وقد تحير المحصلون في تحصيل معناه واعترف الخوانساري في حواشي الشفاء
بعدم فهم كلام الشيخ فان اخر كلامه يدل على ان المراد بالماهية ما به الشيء هو هو وعلى هذا فالماهية هي الذات ولا وجه للتخصيص
البسيط بهذا الحكم وليس معنى ما به الشيء هو هو ما يكون الشيء سببا لكونه هو هو حتى يكون التركيب والوحدة ماهية
والا لكان الجاعل والفاعل ايضا ماهية بل معناه ما يكون الشيء عبارة عنه ويكون جملة مقوماته فكانت هي ماهية المركب مجموع المادة
والصورة لا بشرط التركيب الجامع ووجهه الصدر الشيرازي في حواشيه على الشفاء بما حاصله بان المراد بالماهية الحد لانه يقال
في جواب ما هو واراد بالبسيط ما لا يكون في قوامه تركيب من المادة والصورة ولا يكون له تعلق بالمادة والموضوع واراد
بالذات الامر الموجود في الخارج وحاصل معناه ان البسيط حده ذاته اي حده مطابق لذاته من دون زيادة على ذاته
لانه ليس له شيء قابل حتى يؤخذ ولو كان هناك قابل لم يكن ماهيته وحده تقابل ذاته بل يكون ازيد منها لان ذاته اما
نفس المقبول او مركب من القابل والمقبول او مركب من القابل والمقبول فان كان نفس المقبول وكل مقبول صورة
والصورة ليس يقابلها حدها لانها متعلقة بالمادة فيجب اخذ المادة في الحد كما بين سابقا واما المركب فحده ليس
بالصورة وحده لان الحد ما يدل على جميع المقومات فلا يكون بالصورة وحدها بل لا بد من اخذ المادة في الحد مرتين مرة

مر نفس ميزه لانه جزء من المركب ومرة تتوقف الصورة عليها الى وهذا ما يتقوله فيكون هو البغو قد يشخص المادة بوجه
فوجوده بهذا يعرف الفرق الخ يعني به انما ذكر من ان الحد لا يقابل المادة والا الصورة وان المركب ليست صورته
ذاته يعرف الفرق بين الماهية في البسيط وبينها في المركب وكذا بين الصورة في البسيط وبينها في المركب ويحتمل ان
يراد تعرف الفرق بين الماهية والصورة فيها وجودا والصورة واثباتها جزءا في المركبات الخ ودفع في محل النقض
يعني ان الصورة واثباتها جزء في المركب بخلاف البسيط فان الصورة واثباتها وكذا الماهية اي الحد في البسيط يقابل
ذاتها واما المركب فلا صورتها ذاتها اما الاول فهو ظاهر واما الثاني فلان الماهية مايه الشيء هو هو ولعله اراد به هو
مايه الشيء هو هو في جواب ما هو ينطبق على الحد وليس المركب هو هو الا بالتركيب الجامع والوحدة العارضة
له وذاته في الخارج ليس الا مجموع المادة والصورة وليس المادة والصورة بانهما المركب كيف ما كانتا بل مع
تركيب مخصوص ووحدة مخصوصة فهيته اي حده هذا التركيب وهذه الوحدة اعني المادة والصورة مع تركيب
مخصوص ووحدة مخصوصة فقد اعتبر في الحد امر زايد على ذوات المركب هذا تلخيص ما قال في تقرير كلام الشيخ
ولا يخلو كلامه من ارتكاب تكلف فتامل قوله في تميز الماهية عما عداها قوله سلب عروض
الشيء عن الماهية من حيث هي الخ اعلم ان التقييدات التي تقيد بها الموضوع على نحوين احدهما ما تخصيصه
الموضوع وتقلل افراده نحو الانسان العالم واجب التكريم وثانيهما ان يكون الموضوع امرا واحدا ويكون
له احكام باعتبارات شتى فيقيد حين الحكم باحدى الاعتبارات التي لاجلها الحكم والتقييد بالحيثية من
القبيل الثاني دون الاول اذ الحيثية لا تخصص الموضوع لعدم المغايرة ففايدة الحيثية الايذان بان الحكم
متعلق بمرتبة الماهية ومن حيث هي وان مصداق الذاتية سلبا وثبوتا اذا عرفت هذا فاعلم ان حاصل كلام
المحشي ان الحكم بسلب العروض غير مناسب في هذا المقام لان هذه المرتبة لا يصلح مصداقا للعروض سلبا وثبوتا
فيصح التقييد بالحيثية فافهم قوله قال بعض المحققين يعني المحقق الدواني قال الاستاد الحبر العلامة
الفارسي رحمه الله تعالى ولعلك ان تاملت وجدتها توجيها حسنا قوله وانت تعلم ان مغايرة حقيقة زيد
الضاحك والكاتب الخ انت لا يذهب عليك ان مقصود بعض الفضلاء ان الاشتباه بين الذاتيات
العرضيات ثابت والحاصل مشتبهة بالفصل والجنس بالعرض العام فعرضية العوارض مشتبهة وليست ضرورية

فيحتاج الى البيان ودفع بعض الاغاليط المفارقة ولهذا لو خضوا بها وبينوا ان ما يثبت في مرتبة الذات ذاتي وما يسلب منافاة
عرضي ومع ذلك لا يتوجه ما اورد المحشي نعم يرد عليه ان بعد التمييز بينها بالعوارض يكون الحكم ضروريا فان المرتبة والنظر يختلف
باختلاف العنوان فلا يصح التمييز بهذا الطريق فافهم. فالاولى ان يقال المراد بمغايرة الماهية الخ. قال
استاذ عصره والمجد العلامة الى فضلا الباريسي في حواشيه على شرح حكمة العين ان حاصل كون الضاحك عرضيا وكون مصداق
الحمل غير ذات الانسان واحد ومن البين ان التعرض لم ينفع بخصوص العوارض بل بعنوان العارض فيرجع الحاصل الى
ان مصداق ما هو خارج ليس نفس الذات وانه عرضي لا ذاتي وهذا لا طائل تحته فتامل. ولا يخفى انه لا حاجة
الى هذا التفسير الخ لا يدري ما ذا اراد فان الماهية وان لوحظت من حيث هي هي مع قطع النظر عما عداها لا ينسلب عنها عوارضها
بحسب نفس الامر فان الملاحظة وقطع النظر لا يغير الشيء عما هو في الواقع نعم ان اراد السلب العوارض عن تلك الماهية
الملحوظة سلب الاتصاف بها فهو لا يصدق البتة بعدم المطابقة لما هو في الواقع وان اراد سلب ثبوت العوارض
في مرتبة الذات فهو بعينه ما فسره الشارح المحقق قدس سره. ولعل انما فسره بذلك الخ يعني انه فسره بذلك
لئلا يتوهم لزوم استحالة ارتفاع النقيضين لا يرجع الى ارتفاع الماهية المرتبة عن النقيضين ولا ضير فيه فان شيئا
منهما ليس نفس الماهية ولا جزءا منها وهذا احسان الى الشارح المحقق من قبله وهو لا يقبله لان مقصوده دفع التوهم
بان المرتفع ليس نقيضين لان مرجع ارتفاع المتقابلين الى ارتفاع النقيضين والجزئية ذاتية احدهما ليس
نقيضها لذاتية الاخر بل كلاهما حكمان ايجابيان. واعلم ان مرتبة الماهية الخ هذه مواخذة لفظية واطلاق
المرتبة على الذاتية ليس بعيدا فان مرتبة الشيء ما يوجد فيه ويتصف به كما يقال مرتبة العلة التقدم وكذا يقال
مرتبة الماهية مرتبة الذاتيات او يقال يحصل الماهية في مرتبة الذاتيات فلا بعد في اطلاق مرتبة الماهية على الذاتية فتامل
فيه ثم الشارح المحقق قدس سره لم يطلق لفظ ارتفاع المرتبة فلا يمسه شيء حتى يحتاج الى العذر. قوله ولو سلم فسلب النقيضين
عن المرتبة الخ يعني ان استحالة ارتفاع النقيضين لازمة ولا ينفع التاويل لان حاصل ارتفاع احد النقيضين نقيضين له
فاذا كان قولنا الماهية من حيث هي ارتفعا كان هذا ارتفاع نقيضها له وهو قولنا ليس الماهية من حيث هي اذا كان
حاصل القول الاول ان الذاتي للماهية وقد ارتفع وحاصل هذا القول الثاني الذي هو نقيضه ليس ذاتيا لها وقد فرض
ارتفاعهما فيلزم ارتفاع ذاتيته وسلب ارتفاعه ولا شك في استحالة هذا وذلك لان معنى ما اذا كان معنى احد النقيضين

النقيضين ارتفاع مفهوم كان ارتفاع النقيضين الآخر بمعنى ارتفاع نقيض هذا المفهوم الذي هو ارتفاعه فقد لزم ارتفاع المرتبة عن احد النقيضين وارتفاع ولزم الاستحالة رتبة هذا خلاصة كلامه وانت لا يذهب عليك ان هذا انما يرد على القائل لو اراد بالنقيضين النقيضين الحقيقيين وهو بعيد كيف وقد قال هذا القائل انه يرجع الى سلب المرتبة عن النقيضين فجعل النقيضين مسلوبا عنهما الذاتية والنقيضان الحقيقيان او في قوة قضيتين فكيف يقع مسلوبا عنها بل مراده النقيضان التصوريان اى المفهومان المتباعدان غاية التباعد بحيث يكون احدهما رفعا للآخر ويقعان وينعقد منهما قضيتان احديهما محصلة موجبة والاخرى معدولة موجبة واذا كان حاصل المحصلة ذاتية مثلا للماهية كان حاصل المعدولة ذاتية لا وهذا ظاهر فان ارتفاعهما يرجع الى ارتفاع الذاتية عنهما ولا فساد فيه لو من الوجود وانما احتاج الى هذا التاويل لان المعدولة عند وجود الموضوع مساوية للسالبة على ما اشتهر في المنطق فيتوهم ارتفاع احد النقيضين مساوي النقيض الآخر فدفع الوهم بان مرجع هذه المعدولة الى محصلة اخرى في المصداق لان حاصل الماهية من حيث هي لا ان لا ذاتي للماهية فهذه المعدولة ليست مساوية للسالبة البسيطة انما المساوي لها المعدولة التي حكم بثبوت السلب في مرتبة العارض ثم وهذا كله انما يحتاج اليه في تقرير كلام القائل واما الشارح المحقق فلم يطلق لفظ النقيضين اصلا بل لا احكم المص بارتفاع المعدولتين افاد قدس سره بان حاصله يرجع الى سلب الذاتية لا الى الاتصاف لا الاتصاف باحد من المتناقضين اى المتقابلين ضروريي الوجود والماهية التي وضعت موضوعة واما تقرير كلامه قدس سره بحيث يطلق لفظ ارتفاع النقيضين ثم تاويله بارتفاع المرتبة عنهما ثم الاعتراض عليه المتعلق بلفظ ارتفاع النقيضين وبلفظ ارتفاع المرتبة عنهما بارادة النقيضين مع تصريحه قدس سره فيما بعد بصدق السلب في المرتبة كما وقع عن المحشي عجيب جدا اه وتحقيق المقام ان التناقض يعني ان التناقض قد يطلق على كون النقيضين بحيث لا يصح اجتماعهما في الصدق ولا ارتفاعهما وهذا يختص بالقضية وقد يطلق على كون المفهومين في غاية التباعد بحيث يكون احدهما رفع الآخر وبهذا المعنى يطلق على المفردات حقيقة وحكمها فان اريد الاول فلا يصح الارتفاع اصلا في مرتبة من المراتب حتى في مرتبة الماهية لصدق السلب وان اريد الثاني فيصح ارتفاعهما بل يجب في مرتبة الماهية لان المفهومات كلها مسلوبة سواء كانت ثبوتية او سلبية عن مرتبة الماهية وليس هذا ارتفاع النقيضين حقيقة اولا تناقض بين الموجبة المحصلة والموجبة المعدولة وبهذا يتضح ما هو الحق الا يصلح بما قدم

ان هذه المعدولة غير سالبة بل هي في قوة الموجبة المحصلة المحكوم فيها بثبوت واتية السلب للمبدأ فيها
قوله ولعل بعض الاجلة من المتأخرين جواز ارتفاع النقيضين ليس في كلام بعض الاجلة المحقق الدواني
اطلاق جواز ارتفاع النقيضين اصلا وكلامه نص في ارادة السلب الثالث من لفظ السلب فوا لهفا كانه ينادي من
مكان بعيد هذا المنادي بعيد هذا المنادي بهذا النعوق الغير المفهوم صاحب الافق المبين وجه كون نداءه من بعيد
ان مقصود هذا المحقق انه يصدق سلب ثبوت المفهومات باسرها بهذا الاعتبار حتى سلب ثبوت السلب وليس في
هذا اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما وهذا الرجل معذور في ايراد مثال هذه المعدودات لما طبع الله تعالى على قلبه الغشاوة
فحرم افهام كلام المحققين والعلماء الراسخين عليه قوله ضرورة ان التناقض من النسب المتكررة فقد مر ما اورد عليه
فتذكر قوله وورود السلب على النسبة السلبية دون الايجابية غير معقول كيف ويلزم عند اتحاد الموضوع والمحمول
باعتبار النسبة تثليث القضايا ولم يقل به احد كذا في الحاشية وقد مر من الكلام المتعلق بالمقام ما يفيد الطالب
الهداية ويعصم الذهن عن الضلالة فتذكر وان التثبيت الكلام المشبع فعليك بمطالعة الحاشية الجديدة للمحقق الدواني
قوله قلت لعله اراد بهذه الملاحظة الخ الاظهر في الجواب ان يقال مقصوده قدس سره انه اذا لوحظ الماهية
معراة عما يعرضها من الامور المنضمة او المنتزعة لا يكون في هذه الملاحظة مصداقا لايجاب شيء من العوارض فلا بد
مصداقا من امر زائد على الموضوع فاذا جعل هذه الماهية الملحوظة موضوعة لقضية محمولها العوارض وقصد الحكاية عن هذه
المرتبة لم يصدق القضية وانما يصدق اذا جعل الذاتي محمولا ولم يرد ان الماهية اذا لوحظت وحدها من دون ملاحظة
شيء آخر معها لو حمل القضية يكون الحكم بالذاتيات دون الحكم بالعوارض كيف ويلوح عليه آثار البطلان واما ظاهر
ما افاده المحشي ان هناك ملاحظة الذات والذاتيات وليس ملاحظة غيرها فمقصوده انه لم يكن هناك ملاحظة آخر
لم يصح الحكم بالسلب ايضا اذ لا بد للسلب ايضا من ملاحظة المحمول وكذا لم يصح الحكم بالايجاب الكاذب ايضا ويمكن
ان يحمل كلامه رحمه الله تعالى على ما قررنا كما يدل عليه قوله والحاصل ان مصداق الحمل اللغوي الخ قال في الحاشية اراد
بالحمل اللغوي وتابعه المشهور اي صورة ثبوت المحمول للموضوع من حيث حصولها في الذهن وصورة لا من حيث انها
حاصلة فيه والحق ان الحمل اللغوي تلك الصورة والحمل الحقيقي مصداقها انتهى واراد بالصورة من حيث انها
حاصلة في الذهن العلم بهذا الثبوت وحكم الذهن به وبالصورة لا من حيث انها حاصلة مرتبة المعلوم سواء حكم

سواء حكم الذهن به ام لا فالاول الحمل اللغوي والثاني الحمل الحقيقي وجعل مصداق الحمل اللغوي ملاحظة الماهية وذاتياتها
فقط في حمل الذاتيات ومع ملاحظة غيرها في العرضيات وجعل مصداق الحمل الحقيقي في الذاتيات نفس تقرر ذات الموضوع
فقط وفي العرضيات هي مع غيرها ولا يخلو عن وجه فان المصداق بالصدق القضية للمطابقة لما في العلم بالشيء والمعلوم
به انما يصدق للمطابقة لما هو في نفس الامر اي من دون اعتبار المعتبر وملاحظة الملاحظ وان كان بعض الحاكي نفس الامر
انما يتحقق في الملحوظ بما هو ملحوظ فمصداق الحمل اللغوي والحقيقي شيء واحد هو نفس ذات الموضوع المتقرر في نفس الامر مع
قطع النظر عن غيرها في الذاتيات وفي العرضيات نفسه مع الاتصاف بالصفة ومع الحاصل ان المصداق في الذاتيات
نفس الماهية من حيث هي هي وهي بهذا الاعتبار لم يعتبر فيها شيء خارج فاذا اريد الحكاية عن هذه المرتبة لم يصدق حكم
الحاكي بمحمول العوارض وانما يصدق ما يحمل له الذاتيات كما قد قررنا فتذكر قوله — هذا مبني على ان اللوازم الماهية
نقيضها الجهة الخ يعني في اللوازم مذهبين احدهما ان نقيضها نفس الماهية المتقررة ولا دخل فيه الوجود وهو مسلك
صاحب الافق المبين وان كان في كلامه نوع تناف كما قد مرت الاشارة اليه وثانيهما ان المقتضي لها الماهية
من حيث الوجود وعلى المذهب الثاني نسبة اللوازم الى نفس الماهية ومقابلاتها نسبة واحدة فيمكن بالنظر اليها
نفسها ثبوت اللوازم وثبوت مقابلاتها فيتم الدليل ويسقط الاعتراض هذا والحق ان القول بامكان
ثبوت مقابلات لوازم الماهية مكابرة فاضحة ومن الاوليات ان تصور الاربعة الزوج وتصور الاربعة لا زوج
وقد صرح به الشيخ المحقق قدس سره في مواضع غير عديدة من كتبه وامثالها واما ما يلزم من اعتبار الوجود في
المقتضي امكان ثبوت المقابل للماهية من حيث هي لان اعتبار الوجود انما هو لاجل انه اذا قطع النظر عنه يكون الماهية
لا شيئا محضا لا يصلح لثبوت شيء من اللوازم ومقابلاتها لا ان هناك شيئا يصلح لثبوت شيء اللوازم وثبوت
مقابلاتها هذا ظاهر جدا فتامل قوله — فلا يرد عليه انه لا يجري الخ هذا ظاهر ولو كان مقصوده قدس سره التعميم و
الظاهر انه قدس سره بهذا الاتيان تنبيه عام ونبه ثانيا بتنبيه خاص يختص بالعوارض المعدودة في المتن والا فليس في
خصوص التنبيه عناية عليه فتامل قوله — وتحقيقه ان الماهية من حيث هي الخ قد بني الكلام في هذا التحقيق على ان
مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العوارض والمتاخر ليس في مرتبة المتقدم فيصدق سلب العوارض في
تلك المرتبة وهذا التحقيق مما لا طائل تحته فانه لا اثر للتقدم الذي للمعروض على العارض في صدق السلب عن

مرتبة الهية كيف وكما ان العارض ليس عينيا ولا جزءا للمعروض كذلك المعروض ليس عينيا ولا جزءا للعارض فكما
يصدق سلب العوارض عن مرتبة ماهية المعروض كذلك يصدق سلب المعروض عن مرتبة ماهية العارض لان مصداق
هذا السلب عدم العينية والجزئية فكما يصدق ليس الانسان من حيث هو كاتبا كذلك يصدق ليس الكاتب من حيث
هو انسانا واذا صدق سلب المتقدم عن مرتبة ماهية المتاخر كما يصدق سلب المتاخر عن مرتبة ماهية المتقدم علم ان
لا دخل فيه للتقدم والتاخر اللهم الا ان يسمى سلب الذاتية بالتاخر وكون الشيء مسلوبا عنه الذاتية بالتقدم ويدعى
ان المعروض متقدم بهذا النحو من التقدم والعارض ايضا متقدم على المعروض بهذا النحو من التقدم فافهم ثم ادعى
ان مرتبة الماهية التي يصدق هذا النحو من السلب عنها ظرفها الملاحظة دون الذهن والخارج لان فيهما خلطا بالعوارض
وفي هذه المرتبة التعرية وهذا ايضا شيء عجاب فان الخلط بالعوارض لا ينافي التعرية لان ليس التعرية عنها بمعنى ان
الماهية خالية عنها بل بمعنى ان الماهية لم يعتبر معها العوارض وهذه المرتبة موجودة ذهنا وخارجا فان الاكتناف بالعوارض
لا يغير مرتبة الماهية من حيث هي ليست في حد ذاتها شيئا من العوارض وان كانت محفوفة بها فهذا السلب صادق
في نفس الامر خارجا وذهنا في الملاحظة ايضا لكان الملاحظة وجودا مغايرا للوجود الذهني كيف لزم لصدق هذا
السلب ذهنا وخارجا صدق نقيضه ذهنا وخارجا هو الايجاب بعينه فتدبر فيه — فان قلت يصدق على
الماهية من حيث هي انها واحدة او كثيرة ما قدمناه في الدرس السابق سهل عليك الجواب عن امثال هذه الشكوك
فان الاتصاف بالعوارض لا ينافي سلبها عنها في حد ذاتها فالماهية من حيث هي وان كانت متعددة ومتصفة بالتقدم
والملحوظية لكنها مسلوبان عنها من حيث هي هي في حد ذاتها وقد اعترف المحشي فيما سلف من تحقيق الحدوث الذاتي
ان العدم في المرتبة لا ينافي صدق الوجود فافهم فيه — قلت الماهية من حيث هي هي لا يذهب عليك ان الوجود في
نفس الامر لا يخلو من ترتب العوارض في اي ظرف كان كيف ليس الوجود الا منشأ ترتب الاثار فالماهية
اي ظرف وجدت عليها في ذلك الظرف اثار وتتصف بها فيه وليس يعرف ينافي الملاحظة الا بمعنى ان يلاحظها و
لا يلاحظ معها العوارض لا ان يلاحظ عدم العوارض معها والا لما كانت الملاحظة مطابقة لما الملحوظ عليه في نفس الامر
واذا كان الامر كذلك والملحوظ بهذه الملاحظة مخلوطة بالعوارض فلا يصح سلب العوارض عن تلك المرتبة الملحوظة
فقد رجع الاشكال جذعة فالحق بالاذعان ولهذا قال المحقق قدس سره ما ادون بطلانه حيث بنى على ان يسلب العوارض

العوارض بمعنى سلب الذاتية لا سلب الاتصاف حتى يتوجه امثال هذه التوهمات فتدبر وتستاهل ان تعلم ان
هيهنا اعتبارا اخر الى قد اخترع المحشى مرتبة اخرى اعم من المطلقة وقد سماها لا بشرط شيء وزعم ان هيهنا ابهام اجتماع
النقيضين كما ان في المطلقة ابهام ارتفاعهما وهذه المرتبة هي الماهية الملحوظة من حيث هي مع قطع النظر عن اللحاظ و
الخصوصية بان يكون الحيثية متعلقة بالملاحظة دون الملحوظ بمعنى انه يكون الملاحظة مطلقة وان كان الملحوظ قد اعتبر معها
عوارض ولواحق بخلاف المطلقة فان الحيثية هيهنا متعلقة بالملحوظ فالمطلقة ماهية لوحظت من حيث هي لا اللحاظ
ولا بشرط الماهية ملحوظة لحاظا مطلقا وزعم بعض اتباعه ويشير اليه بعض عباراته في مقصد التعيين ان هذه
المرتبة موضوع المهملة القضايا ومحمول المحصورة وقد زعم ان هذه المرتبة ليست واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية
وانت عليك ان الحيثية في الماهية المطلقة اعني الماهية لا بشرط شيء حيثية اطلاقية وهذا البحث تغيير عنوان
عن نفس الماهية الملحوظة بلا زيادة ومن نظرى الاول انه لا يتعقل مرتبة من المراتب يكون مطلقا بهذا المطلق
كيف وليس المطلقة فيه الا من الوجوه فلا يتصور مطلق فوقها والملاحظة سواء اخذت مطلقة او مقيدة لا تعتبر
الملحوظ الا بما هو عليه في نفس الامر فليس هناك ماهية مطلقة بالنسبة الى هذا المطلق ثم انه لو صح ما ذكر لوجب
تخميس اقسام القضية باعتبار الموضوع ولم يذهب اليه عاقل ثم انا نقول بان هذه المرتبة ليست واحدة ولا كلية
جدا لا بانا نعيد لحقيقتها يكون لها حقيقة مغايرة لحقائق اخرى هي بها هي لا هي وهذه هي الوحدة وان اراد انها
ليست واحدة بالشخص ولا كثيرة بالشخص فمسلم لكن هذا الحكم من خصائص هذه المرتبة بل الماهية المطلقة من
حيث هي ايضا ليست واحدة بالشخص ولا كثيرة بالشخص واما ما قال ان هيهنا ابهام اجتماع النقيضين فعنده ان
المطلقة كما ان فيها ابهام ارتفاع النقيضين كذلك فيها ابهام اجتماعهما لانه اذا حكيت مرتبة عن نفس الماهية
فيصدق سلب المتقابلين لانها مصداق الذات والذاتيات دون العوارض كذلك اذا حكيت عن
مرتبة عروض العوارض لها في الخارج وجود انها لان عروض العوارض ليس الا للشيء من حيث هو لان العروض
شيء لا يعتبر نفس الحقيقة المطلقة يصح الحكاية بالايجاب والسلب معا اذا كان العارض عارضا في نحو من
وجودها دون نحو اخر وليس هذا اجتماع النقيضين حقيقة لان المتقابلين لا يتناقضان كما بين في المنطق
فافهم واعلم انه قال المحقق الدواني رحمه الله تعالى في تصحيح تقسيم الماهية الى المطلقة والمخلوطة والمجردة والاستخلاص

عن لزوم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره يمكن ان يجعل تقسيما للهيئة ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره
لان الانسان وان كان معتبرا من حيث هو الا ان العقل ينظر اليه من غير النظر الى هذا الاعتبار وتقسيمه الى
المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحو من الاولين والمقسم هو طبيعة الانسان والقسم هو مفهوم الانسان
المعتبر بهذا النحو ولا شك ان الانسان اعم من الانسان المعتبر بهذا النحو اعني هذا النحو المفهوم وان كان هو
بعينه هذا المفهوم بحسب الناظرون في كلامه ان هنا مرتبة اخرى هي مقسم المراتب الثلث واشار اليه المحشي
بقوله وهو يشمل جميع المراتب الكلية والجزئية واعترض عليه معاصره بان الانسان من حيث هو هو الانسان
بلا قيد وهو طبيعة الانسان بعينه سواء نظر العقل الى انه بلا قيد او لم ينظر فان نظر العقل الى الشيء
لا تغيره عما كان فكيف يختلف بحسبه ولو كان طبيعة الانسان اعم من الانسان بلا قيد لصدق ليس
بعض الانسان ليس انسانا بلا قيد وتصدى ذلك المحقق دفعه بان طبيعة الانسان يصلح ان يعتبر من حيث
هي وان يعتبر من حيث التجرد وان يعتبر من حيث الخلط فتلك الاعتبارات كلها تلحق الطبيعة لا ينفك عنها
جميعها لكنها في حد ذاتها صالحة لكل منها فصح جعل الطبيعة مقسما للطبيعة المعتبرة بتلك الاعتبارات وكونها
في نفس الامر معتبرة باحدى الاعتبارات لا ينافي التقسيم وقد بلغ في بيان ذلك طولا خطيبا وانت لا يذهب
عليك قوله ان طبيعة الانسان يصلح لان يعتبر الخ لا يكاد يصح لان طبيعة الانسان ليس الا الانسان بلا قيد
لا غير فان الانسان بلا قيد ليس شيئا مقيدا بل هو تعبير عن نفس الانسان والحيثية حيثية اطلاقية كما قد عرفت
وليس هذه الاعتبارات لاحقة للطبيعة بل احدى الاعتبارات نفسها والاخر بان اعتبار الشيء لا بشرط ان
عليها فافهم ولما قررنا لطيف وما قال المولى الخوانساري في توضيح كلام هذا المحقق ان ماهية الانسان اذا حصلت
في العقل فالعقل يمكن ان يلاحظها باعتبارات مختلفة احدها ان يلاحظ تلك الماهية فقط من دون ان يلاحظ كونها
ماخوذة مع العوارض او مجردة عنها سواء لاحظت في تلك الحالة هذا المعنى اي كونها غير ماخوذة مع العوارض او
عدمها اولا والثاني ان يلاحظها ماخوذة مع العوارض والثالث ان يلاحظها ماخوذة مع عدمها واذا كان كذلك
فقد صح تقسيم ماهية الانسان الى الانسان المعتبر بالاعتبار الاول والثاني والثالث ويكون المقسم اعم
من كل واحد من تلك الاقسام في الواقع لا بحسب المفهوم فقط لانه نفس الماهية فظاهر ان نفس الماهية قد يكون

قد يكون معتبرة لكل من الاعتبارات فيتحقق في الواقع بدون كل من الاقسام فيكون اعم ووجه فساده ان الماهية
الحاصلة في العقل هي الماهية فقط اي الملحوظ من حيث هي من دون اعتبار امر زائد ثم قد يعتبر معها عروض
العوارض وقد يعتبر عدمها معها الا ان هناك ماهية حاصلة في العقل ثم يقيد بالحيثيات وقوله فظاهر ان نفس
الماهية قد يكون معتبرة ان اراد به ان نفس الماهية يعتبر بهذه الاعتبارات على وجه التقييد حتى يكون الاعتبارات
مغايرة لها فهذا باطل كيف والماهية من حيث هي الحيثية فيها اطلاقية وشرح النفس للماهية ويعتبر معها وان
اراد انها يعتبر بالاعتبارات بان يكون نفسها اعتبارا او اعتبارات او ان فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون
مرتبة عامة من هذه المراتب بحسب نفس الامر فتامل ثم ان الاعتبارات الثلثة ليست اقساما للماهية ومطلق
الماهية مقسما لها حتى يرد الايراد باتحاد المقسم واحد الاقسام فيحتاج الى الاجابة بل المقصود تبيان مراتب
الماهية وهذا لا يستدعي مقسما مغايرا للاقسام ثم بعد التنزل لو سلم ان هذا التقسيم فالتقسيم لا يستدعي ان يكون
هناك المقسم مرتبة من مراتب الماهية بل يكفي في ذلك المركب التقييدي الصادق على هذه المراتب اي الماهية
الملحوظة باي لحاظ كان من اللحاظات الثلث ونحو ذلك ولك ان تحمل كلام المحقق الدواني على ما قلنا فافهم
ن . اذ لا اقتضاء هنا يعني ان مصداق موجبات هذه القضايا ذات المحمول ومصداق سوالبها سلب الذاتية
وليس اقتضاء الموضوع الذاتية فالاقتضاء للمحمول ليس في مصداق هذه الموجبة وكذا سلب الاقتضاء ليس شيء في
مصداق سالبتها فقول الشارح معناه انه لا يقتضي ليس على ظاهره قوله فان المقصود في السؤال تعيين احد
الشيئين الخ قيل عليه ان هذا انما يصح اذا كان السؤال بالهمزة وام فان السائل بها العالم بتحقق احد الشيئين و
انما يطلب التعيين كما صرح به اهل العربية واما السؤال بهل فانما هو لطلب التصديق لا لطلب التعيين فكيف
لا يكون الجواب بسلبهما جوابا والجواب انه هب ان السؤال في موضع اللغة كذلك لكن في عرف اصحاب هذا
الفن السؤال بهل و بالهمزة سواء فالمقصود ان الجواب بسلب الشقين ليس جوابا حقيقة في عرف هذا الفن وانما
يقال له الجواب بالمجاز والتسامح مع انه اذا وقع الترديد بين النقيضين المذكورتين بعد هل فالمطلوب احد
التصديقين وايضا اهل العربية عينها غير ظاهر والذي يظهر من تتبع كلامهم ان السؤال بالهمزة وام المقصود
الاصلي منه تصور احد الموضوعين وفي هل المقصود الاصلي التصديق فتامل وقد يقال الترديد في السؤال انما

يكون بعد العلم باحدهما عقلا فان العاقل اذا راه وبين الشبحين بعد معرفته احدهما لا بخصوصه والجهل انما هو في المعين
فالمقصود ازالته والعلم بالمعين وهذا حكم عقلي لا دخل فيه للوضع واللغة فتامل فيه فانه ملاحظ وفا قال قدس سره
وذلك لان الرابطة فيها متاخرة عن السلب الخ فان قلت الحيثية معتبرة في جانب الموضوع وليست رابطة
اثرها في التقديم والتاخير قلت قد عرفت الحيثية اذا لم تكن مقيدة للموضوع وتكون مقيدة .. للحكم المسلوب
فالسلب وارد على الحكم المقيد فيصدق السلب واذا كانت يلزم ان يكون الحكم بالسلب مقيدا بالحيثية فلكذا
فان قلت هب ان الحيثية متعلقة بالحكم لكن لم لا يجوز ان يكون الحكم بسلب الثبوت ويكون الحيثية متعلقة بنفس
السلب فالسلب يفيد القضية سالبة لا معدولة فلا استحالة في صدقها وما قيل ان السلب لا يتقيد بقيد فقد
عرفت انه فاسد قلت لا يمكن الا ان الرابطة مذكورة وهذه الحيثية متعلقة به حقيقة اقيمت هذه الحيثية مقام الرابطة
واعطيت حكمها فاذا ورد السلب عليها يكون القضية سالبة واذا قدمت على السلب يكون موجبة محكوما
بثبوت السلب هذا على انا نقول اذا اعتبرت القضية سالبة وجعل الحيثية متعلقة بالحكم السلبي لا يصدق ايضا
والتقييد ان مصداق هذا السلب نفس الماهية بهذا الاعتبار وليس الامر كذلك فان مصداق السلب في هذه
المرتبة سلب الذاتية فافهم قوله ظاهر وانه ان اريد بالانسانية التي لزيد الخ قال في الحاشية الايراد
الاول على السؤال وهو ان الكلية والجزئية يتعقلا في هذه المرتبة فلا يمكن اختيار الشق الاول بالنظر الى الكلية و
العينية واختيار الشق الثاني بالنظر الى الجزئية والغيرية والايراد الثاني على الجواب وهو ان ذات الانسان
لو لم يكن في بكر يلزم سلب الشيء نفسه لا الانسانية من حيث هي انسانية والكلام فيها انتهى المورد حل
قول المص فانقيل على الشبهة المشهورة المنافية للكلي الطبيعي بان الانسانية التي في زيد ان كان نفسها في
بكر يلزم اتصاف امر واحد بصفات متضادة لان كل موجود اذا نظر اليه فهو متعين وان كان غيرها لم يكن الانسانية
مشتركة بين الكثيرين فلا وجود للانسانية المطلقة وعلى هذا فالايراد الاول منطبق على هذا السؤال وجواب المتن
غير متوجه والايراد الثاني متوجه اليه البتة لكن لما لم يمكن الايراد بهذه الشبهة بناها وجها عرض المحشي عنه وقرر السؤال
بالترديد في نفس الماهية بثبوت العينية والغيرية لها فح يتوجه جواب المص ولا توجه للايرادين كما نبه عليه المحشي
فافهم قوله قدس سره في اعتبارات الماهية الخ والتحقيق ان هنا اصطلاحين الخ قد توهم الصدر المعاصر المحقق

للمحقق الدواني انه ليس هيهنا اصطلاحين فان هذه الاعتبارات الثلثة بمعنى واحد معتبرة في اجزاء الماهية وبيان ذلك ان الماهية بشرط لا شيء هي الماهية المأخوذة وحدها بحيث يكون كل ما يقارنها زايدا عليها والا يصح حملها على المجموع فالماهية بهذا الاعتبار جزء الا ترى ان الحيوان انما يكون جزءا للحيوان الناطق اذا اخذ زايدا عليها بحسب وجوده في الخارج فليس بجزء قطعا والماهية بشرط لا بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان قطعا اذ كل ما يوجد فيه يكون بعض ما يقارنه في الذهن جزءا زايدا عليها كالناطق والا شيء التقارنين للحيوان في الذهن وهاهنا غنية في الخارج والماهية بشرط شيء وهي التي اخذت بحيث يكون ما يقارنها جزءا زايدا عليها قد يكون نوعا وقد يكون لا واما اخذ الماهية بحيث لم يقارنها شيء فلا فايدة في اعتبارها وهذا توهم فاسد فان الماهية بشرط لا موجودة في الخارج بحسب الاصطلاح الذي اشتهر وهذا الصدر وتصريحات الشيخ وغيره كثيرة بحيث لا يمكن التاويل وقد حكم الشيخ وغيره كثيرة بحيث لا يمكن التاويل وقد حكم الشيخ وغيره ان الماهية بشرط لا المقارنة للمخلوط غير موجودة فلا بد هيهنا من اصطلاحين وانكار هذا اما عنادا وناشئ من عدم الاطلاع على كلام الشيخ وغيره وان شئت تفصيل هذا المقال فعليك بمطالعة الحاشية الجديدة للمحقق الدواني فانظر فيها بعين الانصاف خاليا عن الجور والا

قو . وتارة لا بشرط شيء اي من حيث هو انه قال في الحاشية وهذا الاعتبار اعتبارات الاول ان لا يلاحظ مع الشيء كونه لا بشرط بل يلاحظ نفسه فقط والثاني ان يلاحظ مع كونه لا بشرط فالمحمولية بالاعتبار الاول والجنسية بالاعتبار الثاني على ما يحكم به النظر الدقيق وبهذا يظهر جواب اخر عن الاشكال الذي نقل عن فاطيغورياس الشفاء في الحاشية الثالثة لكن المذكور في الشفاء اظهر في الجواب لان الفرق بين بشرط لا وبشرط اظهر من الفرق بين ملاحظة لا بشرط وعدم ملاحظته بل نقول في هذا لا يلزم عدم تكرار الاوسط لانه مختلف بحسب العنوان والاختلاف العنواني ليس اختلافا حقيقة فيه فافهم انتهى والشبهة الا انه هي ان الجنس محمول على الحيوان والحيوان محمول على الانسان مع ان الجنس ليس محمولا على الانسان وتقرير الجواب المذكور هيهنا هو ان الجنس محمول على الحيوان من حيث هي الملاحظة مع هذه الحيثية والحيوان محمول على الانسان بنفسه من دون ملاحظة انه من حيث هو وفيه نظر لان هذه الحيثية اطلاقية ويعبر بها عن نفس الحيوان فكان الثاني عبارة عن نفسه فلا يلزم عدم تكرار الوسط فان الملاحظة لا يغير الشيء عما هو عليه في نفس الامر وانما افاد المحشي

فينبغي ان يحمل عليه والا فالظاهر من كلامه ان اخو تكرر الوسط اختلاف العنوان لا نفس تكرر الوسط وكما ترى
فان اختلاف العنوان يغير القضية وقد صرح العلامة الرازي وغيره ان معنى تكرر الوسط اتحاد العنوان في
الكبرى ومحمول الصغرى فتدبر قوله ضرورة ان الانسان يكتنف بالعوارض او يعني ان المخلوطة بحسب
الاصطلاح الاول الماهية الماخوذة مع العوارض ولا شك ان الانسان في الخارج وانت لا يذهب عليك ان
اعتراض الشارح المحقق غير ساقط لان الشخص اذا كان مركبا في العقل دون الخارج ففي الخارج هوية بسيطة
متمايزة بنفسها عن هويات اخرى الماهية الكلية لا وجود لها على هذا التقدير كما نص عليه الشارح المحقق
قدس سره في مقصد التعين الا بالعرض بان يثبت وجود هذه الهوية البسيطة اليها ففي الخارج لم تعرض
العوارض الا لهذه الهوية البسيطة لا للماهية فالانسان المعروض للعوارض غير موجود حتى يلزم وجود المخلوطة ولا يمكن
الجواب الا بابطال هذا الرأي ان تيسر ودونه خرط القتاد قوله لان الحقيقة الشخصية ماهية مخلوطة بالشخص الخ اذا
كان ظرف الخلط خارجا او ذهنا فان وجود المخلوط في الخارج لا يستدعي ظرف الخلط خارجا فالماهية بشرط شيء يصدق
على ما كان كل من التقييد والقيد داخلا كما في الفرد وما يكون التقييد فيه داخلا دون القيد وهو الحصة وما يكون
القيد داخلا فيه دون التقييد وهو الشخص عند من زعم ان الحقيقة الشخصية مركبة من الماهية والتشخص وما يكون
التقييد والقيد خارجا عنه عارضا له وهو الشخص عند من ذهب الى ان الحقيقة الشخصية هو الماهية النوعية
معروضة للتشخص والحق ان الثلثة الاول امور اعتبارية والموجود في الخارج هو الرابع كذا في كما في الحاشية اعلم
ان حاصل الاستدلال الثاني ان لو اخذ الماهية مجردة ويعتبر ما يعرضه محصلا فهو اخذ الماهية متحصلة بنفسها بحيث يكون
ما يعرضه انما يعرضه من الخارج فيحصل منها ومما يعرضها مجموع مركب منهما وهي الماهية بشرط لا في هذا الاصطلاح وقد يوخذ
بشرط انها متحصلة بهذا المحصل بان تتغير وتختلف في قوامه ومتحدا معها محصلا اياها وهي الماهية بشرط شيء في هذا
الاصطلاح وقد يوخذ مطلقة من ان يتحصل بهذا المحصل او يتحصل بنفسه فهي مقررة وهي الماهية لا بشرط فالذي يعتبر فيه
الاشتراط وعدم الاشتراط بالنظر اليه لابد ان يكون امرا كليا صالحا لوجودات فيكون عارضا تارة ويكون بشرط
لا ومتحدا ومحصلا اياه فيكون بشرط شيء ويكون مطلقا عنهما فيكون لا بشرط شيء وهذا ظاهر جدا انتم في التشخص
مذهبان احدهما ان التشخص موجود خارجي متعين بنفسه والماهية الكلية موجودة متعينة به وثانيهما ان الماهية

بيان [illegible] الشخص

المهية بتعين بنفسها في الحاد والوجودات بناء على ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز والتشخص امر اعتباري
يعتبره العقل وليس مناط التميز والشخصية الا نفس المهية الموجودة بنحو وجود واذا عرفت هذا فنقول لا يصح اخذ الامتياز
بحسب الاصطلاح الثاني في المهية بالنسبة الى التشخص على كلا المذهبين اما على الثاني فليس هناك تشخص معتبر
محصلا وهو ظاهر واما على الاول فلان التشخص امر متعين بنفسه لا يصلح لوقوع الشركة فلا يصلح للعروض تارة
ولا اتحاد اخرى فالاستدلال المحشي بوجود الحقيقة الشخصية على وجود المخلوط بحسب هذا الاصطلاح محل تامل والاولى
ان يستدل بوجود النوع ان ثبت موجودية الكلي الطبيعي لان جنسه مخلوط بالفصل بحسب الاصطلاح الثاني
ثم ان التشخص قد يسمى بمجموع المهية والعوارض الشخصية اي اللازمة للشخصية مثل الاين والمقدار والشكل
ويحمل النوع منهما بالنظر اليه وذلك العارض مجملا فتارة يوخذ النوع بشرط لا جزء منه غير محمول عليه وقد يوخذ لا بشرط
فيصح حمله عليه وقد يوخذ لا بشرط فيصح حمله عليه وقد يوخذ بشرط شيء مع الاتحاد المخصص فلو استدل بهذا التشخص
هذا المعنى على وجود المهية بشرط شيء بحسب الاصطلاح الثاني لم يكن بعيدا لكن بعد اثبات وجود الكلي الطبيعي لكن
لا يصلح هذا توجيها للمحشي لاباء الحاشية كما لا يخفى فان المهية المجردة كالمعدوم المطلق الخ يعني ان اعتبار المهية
مجردة عن اللواحق والعوارض لا يمكن بحسب الواقع لا ذهنا ولا خارجا فان الوجود لا يخلو عن الاتصاف بصفة
ما فليس المهية المجردة مما له فرد في الذهن يعتبر المهية المخلوطة مجردة وفرد لها فلا وجود لها الا لما هو مجرد فرضا كالمعدوم
المطلق ليس له فرد في الواقع انما له فرد بحسب الفرض فقط قو ويظهر ان الخلاف لفظي الخ يعني ان
دعوى وجود المهية مجردة بحسب الحقيقة لا يصح من عاقل وانكار الوجود الفرضي ايضا لا يصح من عاقل فالظاهر ان
مراد النافي نفي الوجود بحسب الحقيقة ومراد المثبت اثبات الوجود الفرضي الا انه يعبر في البحث عن وجوده
اقامة الدليل عليه قليل الجدوى قو ومما ينبغي ان يعلم ان المهية قد توخذ مجردة عن بعض العوارض اي العوارض
المنوعة كما في الحيوان الجنس او المشخصة كما في الانسان النوع قو ولعلها هي المهية بشرط لا بالاصطلاح الثاني
الا ان في الاصطلاح الثاني قال في الحاشية الا ان في الاصطلاح الثاني التجريد عن المنوع والمشخص من حيث
الذات لا المنوع من حيث انه منوع والمشخص من حيث انه مشخص وههنا التجريد عنهما من حيث هو منوع ومشخص
انتهى اعلم ان المراد في الاصطلاح الثاني من المهية بشرط لا المهية من حيث انها تحصلت بلا زيادة شيء

اخر وليس الحيوان الجنس كذلك فانه بما هو جنس مبهم مبهم العين يحصله اصلا بل الظاهر ان هذه المرتبة هي المهية
من حيث هي مع اعتبار امر زايد وهو اعتبار صلوح تقاسم الشركة بين الانواع واعتبار ابهامه بالنسبة اليها
قوله في جواب الشك المشهور هذا الشك على القاعدة المشهورة هي ان حمل الاول على الثاني والثاني
على الثالث يستلزم حمل الاول على الثالث قوله ان الجنس اي المحمول على طبيعة الحيوان الخ قال في الحاشية الحيوان
الذي هو جنس بشرط التجريد عن المنوع من حيث هو منوع والمشخص من حيث هو مشخص لا بشرط بانتفاء غير
بها حتى المنوع لا من حيث هو مشخص فقولهم المهية بشرط لا شئ مادة ولا بشرط شئ جنس لا ينافي ذلك انتهى هذا
تكلف غير مجد فان المراد في الاصطلاح الثاني من المهية من بشرط لا المهية من حيث عدم تحصلها بالمحصل تحصلا
ينقسمها او موضوع الجنس المهية من حيث هي مع عدم اعتبار تحصله بل مبهمة التحصل المتمايز في الذهن عن
الانواع من حيث هو منوع والمشخص من حيث هو مشخص هذه المرتبة فحق لكن هذا ليس المهية بشرط لا بحسب الاصطلاح
الثاني وان اراد به تحصلها من دون اعتبار منوع من حيث هو منوع ومشخص من حيث هو مشخص فليس هذا
الاعتبار جنسا فانه لا يحمل بهذا الاعتبار على النوع فافهم ثم حاصل الجواب ان المحمول عليه الجنس الحيوان من حيث الاطلاق
وصلوحه لا يقاع الشركة والحيوان المحمول على الانسان نفسه فلم يتكرر الاوسط وهذا مع ابتنائه على ان الكلي اوا غيرها
لا يوجد الا الافراد يعتبر فيه الاطلاق والوحدة الذهنية لا يقلع مادة الشبهة اذ يقابل ان يقول مفهوم
موضوع الحمل محمول على الحيوان لا بشرط شئ والحيوان لا بشرط شئ محمول على زيد مع ان مفهوم موضوع
الحمل لا يحمل على زيد ومن البين ان المحمول عليه هذا الوصف هو الحيوان المرسل لا بشرط شئ وهو محمول على
زيد ولا بد من تقرير جواب اخر والحق ان محمول المحمول على ثالث انما يكون محمولا عليه اذا كان الاول محمولا
على كل افراد المحمول على الثالث بحيث يسري الحكم الى كل افراده حتى يندرج الثالث وليس كل محمول المحمول
محمولا فافهم وكن من الشاكرين قوله لانه ان اراد بالحكم هذا الاشكال مبني على ان المراد بالحكم الايجابي
كما هو الظاهر لانه هو المثبت للوجود دون الحكم السلبي فان قلت قد حقق المصنف قدس سره من قبل ان امتناع
اجتماع النقيضين محال سوالب قلت ذلك كان تحقيقا عنده هنا وهذا قول صاحب التقييد وذلك ان يحمل الحكم
على الاعم ويتم الاستدلال على الوجود العرضي فان الحكم السلبي لا يخلو عن الوجود الفرضي فتدبر فيه قلت المدعى

المدعى اثبات الوجود للماهية المجردة مطلقا الخ ان اراد ان المدعى اثبات الوجود المطلق لها بحسب نفس الامر يرد
عليه ما مر من المحشى انها مثل المعدوم المطلق لا وجود لها اصلا وان اراد ان المدعى اثبات الوجود الاعم
من الوجود الفرضى والواقعى لها فالمدعى ضرورى غير قابل للنزاع مسلم فلا يفيد اختلاف العنوان بهذا الوجه
شيئا قوله ولا يخفى ان العوارض الخارجية الخ يعنى ان المراد بالعوارض الذهنية ما يعرض الشيء فى الذهن وظاهر ان
الوجود الذهنى يعرض الموجود الذهنى فان الذهن ظرف عروضه اى بالنظر اليه واشتراط فى عروضه وتقابله ما يعرض
الشيء باعتبار الذهن عروضه واشتراط وجوده الذهنى قوله لان الوجود الخارجى الخ قد مر الكلام فيه مشبعا
فتذكر قوله لا شك ان كل موجود خارجى الخ قال فى الحاشية وذلك لان الاوصاف الانتزاعية قد
تترتب على الوجود الخارجى والاوصاف الانضمامية لا تترتب على الوجود الذهنى اصلا كذا فى الحاشية ثم
ترتب اوصاف الانضمامية على الوجود الذهنى مما يشهد به الاستقراء وان لم يقم عليه برهان وقد يدعى فيه
البديهة قوله اما اذا كان ذهنيا الخ التركيب الذهنى يتصور على وجهين الاول ان يتحد شيئان فى الخارج
ويوجدان بوجود واحد والذهن يحللا الى شيئين فيوجدان بوجودين متغايرين كما حكى الاردبيلى فى حواشى
شرح التجريد عن جماعة وعلى هذا وجود المطلق بوجود الشخص ظاهر لا ستره فيه الا ان الاتحاد فى الوجود
بهذا المعنى مما يحيله الضرورة والبرهان والثانى ان يكون الموجود فى الخارج هوية بسيطة والعقل ينتزع منها مفهومين
فيقيد احدهما بالآخر فيحصل مركب تقييدى مطابق لها وليس لشىء من المفهومين وجود فى الخارج كما ذكره قدس سره
فى مبحث التعين وعلى هذا لا يصح وجود المطلق فى الخارج فتامل قوله والحق ان الاشخاص الخ يعنى ان الاشخاص
عبارة عن الحقيقة النوعية المتمايزة فى انحاء الوجودات وليس هناك شىء وراء الحقيقة زائد عليها بل نفسها
مابه الامتياز كما انها نفسها مابه الاشتراك والتعين المنتزع امر انتزاعى لا دخل له فى صيرورتها متمايزة وما نقل
عن الفارابى ان الوجود والتعين واحد لعل المراد به ما ذكر يعنى انها حين الموجودية بالوجودات الخاصة متعينة انه
هو المختار المحققين لكن لا بد عليه من دليل وعلى هذا فوجود المطلق ظاهر قوله بل هى نفس الحقيقة النوعية مخلوطة
بالتشخص لم يرد به ان مناط صيرورتها الاختلاط بالتشخص فان التشخص امر اعتبارى لا دخل له فى شيء
كالوجود المصدرى بل اراد به ما ذكرنا لكن لما كان الوجود المصدرى والتشخص منتزعين عنها عبر بهذا العنوان

كما عبر البعض عنها بالحقيقة النوعية مخلوطة بالوجود فافهم قال في الحاشية وجود المخلوط في الخارج من حيث هو
في الخارج لا يستلزم الخلط في الخارج بل يجامع الخلط في الذهن كما ان المخلوط في الذهن من حيث هو مخلوط في الذهن
يستلزم الخلط في الذهن ولا يجامع الخلط في الخارج يريد به ان التشخص لما كان بمجرد انتزاع الذهن فالخلط الذي
يستدعي شيئين انما يكون في الذهن اذ ليس في الخارج الا الحقيقة المتعينة بنفسها من دون خلط اوكلامه مبني على ان
التشخص من المعقولات الثانية كالوجود المصدري وقد مر الكلام فيه مشبعا وقال في حاشية اخرى متعلقة بقوله
ان الاشخاص ليست مركبة لا في الذهن ولا في الخارج يمتنع ان يحمل على الكل وعلى الجزء الاخر والجزء الذي يجب
ان لا يحمل على كليهما فالتركيب من الماهية والتشخص ليس تركيبا خارجيا ولا ذهنيا فان الماهية تحمل على الشخص و
لا يحمل على التشخص والتشخص لا يحمل على كليهما فالحقيقة الشخصية نفس الماهية مخلوطة بالتشخص وهو وصف انتزاعي
مبدأ الامتياز كما ان الوجود وصف انتزاعي مبدأ الآثار فقد جعل منشأ التعين وصفا انتزاعيا ومع ذلك جعله
المبدأ للامتياز وهذا الكلام ظاهري والتحقيق ما ذكرناه وقوله كما ان الوجود وصف انتزاعي الخ ايضا كلام
ظاهري والحق ما ذكره المحشي في المرصد الاول واشرنا الى بيانه ان مبدأ الآثار الوجود الحقيقي فتذكر وما ذكر في
ابطال التركيب الذهني كلام متين الا ان للخصم ان لا يقنع عليه فانه لا يرى هذا المفهوم الانتزاعي تعينا بعيد
الامتياز بل يزعم ان هناك امرا موجودا بسيطا غير صالح الاشتراك ومنشأ لانتزاع هذا المفهوم المشترك
وعدم صدق الماهية عليه غير ظاهر بل يدعي الصدق ويرى الهوية الشخصية عبارة عنه فتامل قه الاول اعتبار
الماهية من حيث هي الخ هذه الحيثية حيثية اطلاقية والمقصود نفس الماهية من دون زيادة معتبرة وهذا الاعتبار
هو موضوع المطلق قه والثاني اعتبارها من حيث هي الخ هذا الاعتبار هو الذي اخترعه المحشي والفرق بين
هذا الاعتبار والاعتبار الاول ان الاول لم يعتبر فيه شيء وان كان معه الف فهو غير معتبرة وفي الملحوظ لم يعتبر
شيء من القيود وفي هذا الاعتبار عدم ملاحظة اعتبار شيء من القيود وان كان معه الف قيود معتبرة فالملاحظة
فيه مطلقة دون الملحوظ وهذا الاعم من الاول فانه كما يصدق على ما لم يعتبر فيه شيء من القيود كذلك يصدق على
ما اعتبر فيه ولم يلاحظ هذا الاعتبار هذا وانت قد عرفت ان تغير اعتبار الملاحظة وعدم لحاظ شيء لا يغير الملحوظ عما
هو عليه فالماهية نفسها من دون اعتبار شيء تارة يلاحظ بهذا العنوان وتارة يلاحظ ويعتبر عدم ملاحظة اعتبار

اعتبار وليس مرتبة من الماهية يكون اعم من نفس الماهية نعم هنا امر كب تقييدي يكون اعم ومنشأ الاعتبارات الثلث
قد ـ الثالث اعتبار الماهية من حيث هي مع ملاحظة عمومها قال في الحاشية اعتبار العموم مستلزم لاعتبار الماهية بعنوان
لا بشرط شيء بل هو متضمن له ولهذا لم اجعله اعتبارا آخر ثم العموم في اعتبار العموم ليس قيدا فان المتحقق في خصوصية نفس ما
العام لا مع وصف العموم فقد فهم البعض من هذا الكلام ان اعتبار العموم واعتبار لا بشرط شيء واحد وبدا ان الاعتبار
عنوان له وليس الامر كما زعموا فانك قد عرفت ان الحيثية في الماهية لا بشرط شيء اطلاقية يعبر عن نفس الماهية بلا زيادة و
اما الماهية من حيث العموم فيعبر عن ماهية ممتازة في الذهن عن الافراد موصوفة بوحدة ذهنية زائدة على نفس الماهية المرسلة
ولهذا قالوا القضايا الطبيعية قضايا ذهنية ولهذا لا يسري احكام الافراد اليه فالماهية المرسلة لها اعتباران اعتبار في
الذهن مجردا عن الافراد بحيث لا يسري اليه احكام الافراد واعتبار آخر متحقق في ضمن الافراد وهو موضوع المحصورة والاعتبار
الاول يعبر عنه بالماهية من حيث العموم وبها من حيث الاطلاق وبها من حيث الوحدة الذهنية ولهذا زيادة تفصيل ستطلع
عليه ان شاء الله تعالى قد ـ وهي بهذا الاعتبار كلي طبيعي المشهور ان الاصطلاح على ان الاعتبار الاول كلي طبيعي قال
الصدر الشيرازي في شرح الهداية الاثيرية الكلي الطبيعي نفس الماهية بمعنى انها يعرض لها الكلية في الذهن والله اعلم
بحقيقة الحال قد ـ فصل في تحقيق المثل الافلاطونية اه قوله المشهور ان افلاطون ذهب اه يعني ان المشهور
بين المتأخرين ان افلاطون قائل بوجود ماهية لا بشرط شيء مجردة عن العوارض لكن ليس الامر كذلك بل انواعا حق
قوله يرجع الى وجود الماهية مجردة عن العوارض المادية متشخصة بتشخص مفارق عن المادة ويؤيده انه قال الماهية مجردة
في عالم المجردات والروح ولا تخلو عن عوارض لان الوجود مبدأ الآثار ونقل عن الشيخ المقتول انه رأى حين التجرد عن
جلباب البدن افلاكا نورية وهذا يؤيد ما ذكره المص ولا يلتفت الى تأويل العلامة بانه رأى انوارا مجردة بعضها فوق
بعض كالافلاك واما ما استدل به المشاؤون لابطال ان يكون مادي فرد لا يمكن تجرده لانه لو استغنى لذاته عن
المادية وان احتاج لذاته يلزم مادية كل فرد فظاهر السقوط لان الماهيات عند الاشراقيين كليات مشككة مختلفة بالحاجة و
الغنى في افراد الموجودات فافهم قد ـ وانسان مفارق مستقل ابدي اه قال في الحاشية هذا يدل على ان افلاطون
ليس قائلا بازليته ويدل عليه ما اشتهر عنه القول بحدوث العالم فما نقله المص وغيره ليس صحيحا انتهى يريد ان نقل
الازلية غير صحيح وانت لا يذهب عليك ان كلام الشيخ ساكت عن القول بالازلية لا انه يدل على عدم القول به ثم

نقل الحدوث عنه محمول على الحدوث الذاتي كما صرح به الفارابي في كتاب الجمع بين الرأيين فلا ينافي نقل القدم وغيره الآخر
عنه فتدبر ويقولان ان الانسانية معنى واحد فقد حسب المتأخرون من هذه العبارة ان افلاطون قائل بوجود
الماهية مجردة عن العوارض والتشخصات في عالم الامر ويبقى مع بطلان كل شخص وقد صارت هذه النسبة مشهورة
حتى سمي الماهيات المجردة بالمثل الافلاطونية وليس الامر كما حسبوا بل مراد الشيخ انهما يقولان ان الانسانية الواحدة
المشتركة بين هذه الاشخاص الانسانية اخرى مخالفة بالحقيقة اياها موجودة في عالم اخر في اشخاص ابدية وتبقى
مع بطلان هذه الاشخاص والدليل ان الشيخ في صدد نقل قول الفلاسفة المتقدمين في عالم المثال قال واول ما نقلوا
من المحسوس الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب تشتيتين الى اخر ما نقل المحشي رح وهذا الكلام صريح في
انهم يقسمون الانواع الى افراد محسوسة وافراد معقولة والله تعالى اعلم بمراد عباده :: الطبايع الازلية الا ان الخ
يعني ان المراد في اطلاق القوم لفظ المثل في مبحث الماهية بالمثل الافلاطونية الماهيات المجردة عن الاشخاص وان كان
هذه النسبة غلطا كما بينه هو رحمه الله تعالى :: وفي تفصيل العوالم عالم المثال المتوسط بين عالمي الغيب والشهادة
هذا عالم شريف لطيف عن عالمنا هذا والاجسام التي تشاهد في هذا العالم كثيفة كثيف بالنسبة الى عالم المجردات
فهي ذو حظين حظ من الاوصاف المادية كالمقدار والطول والعرض وحظ من اوصاف المجردات ويطلق الاجساد ان شئت
بالاطلاق اجساد وعالمنا كالسير من المشرق الى المغرب في بعض ساعة ويقولون الصور المثالية صور معلقة بمادة
عالمنا وغير حالة في شيء ويقولون ان في هذا العالم حورا وقصورا وجنانا وانهارا ونيرانا وحيات وعقارب و
يقولون النفوس الناطقة بعد خراب البدن يبقى في هذا العالم متعلقة ببدن مثالي شريف او خسيس على حسب استعداد
اتها المكتسبة من الاعمال الحسنة والقبيحة ويلتذ في هذا العالم بالحور والقصور او يعذب بالنيران والعقارب
الحيات وبعض الاشجار على حسب الاعمال الصالحة والسيئة ولعل مرادهم بهذا الشجر شجرة الزقوم التي اخبر الله سبحانه
كتابه وليس هذا قولا بالتناسخ لانه انتقال من جسد عنصري الى جسد اخر مثله متولد مثل تولد الاول ليتكمل به كما كان
يتكمل بالاول وهذا ليس جسدا متولدا عنصريا مغايرا للاول حتى يكون تناسخا بل هذا جسد في عالم اخر مسوى حسب كيفية
الاعمال ويتعلق به للجزاء والمتأخرون لقصور فهمهم لم يفهموا مرادهم على ما هو عليه فنسبوا اليهم القول بالتناسخ واشتهرت
هذه النسبة فيما بينهم وشاعت وهو لا يراد منه والقول بعالم المثال قول تقرر عليه رأي الصوفية الكرام عليهم قدس الله تعالى

ان تعالى اسراره وتفصيل الكلام فيه عريض عريض لا يطيق هذا الكتاب قه - لعل المدعي امكان وجود فرد مجرد الخ وما كان
مستغنا عنه العقل لا يمكن اثباته بالكشف كما لا يمكن اثباته بالعقل والمراد بالعوارض ليس مطلق العوارض المادية كما يدل الدليل
ان الانسان مثلا عوارضه المادية ليس له في نفسه فانه قابل للتقابلات فيجوز ان يوجد في الخارج خاليا عنها ويؤيد
ذلك خلوه عنها في العقل كذا في الحاشية وهذا حق الا انه لا بد من التمييز بين ما هو ممتنع في نفس الامر والعقل مصيب في الحكم
بالامتناع وبين العقل مخطئ في الحكم بامتناعه فان العقل المتوسط انما يحكم بامتناع شيء وهو ممكن بل واقع قه - لا الماهية
المجردة عن جميع العوارض كما اشرنا اليه قال في الحاشية ولو سلم ان ذلك الفرد بخصوصه قابل للتقابلات كما هو المعهود
ان الكلام عليه فيجوز ان يكون قابلا على وجه البدلية انتهى يعني ان قابليته على وجه البدلية والماهية المطلقة قابلة على وجه
الاجتماع فتدبر هذا لا يجري في لوازم الماهية انت لا يذهب عليك ان هذا مجرد صار لا نم يرجع ان الماهية المطلقة
قابلة لجميع المتقابلات حتى لمتقابلات اللوازم وكيف يدعيه عاقل بل المقصود انها قابلة للتقابلات في الجملة والا كل ثبت
واحدة منها من لوازم الشخص فتدبر قه - اما على التقدير الاول الخ انت تعلم ان من قال باقتضاء الماهية من حيث الوجود
اللوازم لا يقول بان الماهية قابلة لها ولما يقابلها بل انما يقول بان الماهية مع قطع النظر عن الوجود ليس شيئا اصلا فلا يصح
شيئا الا انه من العوارض التي لا يمكن ثبوتها الا لشيء المحض وكما لا يصح الاقتضاء مع قطع النظر عن الوجود لا يصح القابلية
فانها ايضا من اللوازم وبالجملة لا يجوز عاقل ان ماهية الاربعة قابلة للفردية فتامل قه - واما على التقدير الثاني الخ القائل بل
بهذا القول ايضا لا يقول باقتضاء الماهية اللوازم الا حال الاختلاط بالوجود وليس الفرق بين المذهبين الا بان صاحب
المذهب الاول يرى الوجود من شرائط الاقتضاء وصاحب هذا المذهب انما يجعله مصاحبا واما ثبوت اللوازم حال الوجود
وصدق سلبها فقط ان الموضوع حال العدم وعدم قابلية الماهية لمتقابلات اللوازم لا حال الوجود ولا حال العدم وصحة
سلب اللوازم عن مرتبة الماهية بمعنى انها ليست عينها ولا جزءها فمتفق بين كلا الفريقين فافهم قه - قال صاحب الاشراق
حكماء الفرس كلهم متفقون الخ قال الصدر الشيرازي لم يبين صاحب الاشراق ان هذه المثل هل هي من نوع ما هي ارباب
له او لها المبدئية فقط والحق الاول والظاهر انه لا وجه لكون هذه المثل موافقة بالحقيقة لما هي ارباب وكيف وانهم
يقولون ان هذه المثل عقول مجردة عن الشكل والمقدار فكيف يكون رب نوع المقدار مقدارا مع اباية عن التقدر
ثم اورد حجة على الموافقة النوعية هي ان في الوجود انسانا مشخصة معروضة للالوان والاشكال وهو الانسان الطبيعي

والانسانية من حيث هي هي وهو كلي طبيعي موجود بالعرض عندنا والانسانية كلية لها وحدة بها لا يأبى عن الصدق والحمل على كثيرين
وهذا التشخص عقلي يتجدد نسبته الى التشخصات الحسية فتلك الانسانية اما قائمة بنفسها في عالم الامر او قائمة بالاذهان
وهو محال والا لزم ان يكون صور الجواهر اعراضا فتعين الاول وهو المطلوب وهذه الحجة تشوية اما اولا فلان وجود الانسانية متشخصة
متشخص لا يابى عن الاشتراك ومتصفة بالكلية مع كونه شخصا عقليا ممنوع بل انما يتصف بالكلية الماهية من حيث هي بشرط
وجودها في الذهن عند من يرى الكلية والاشتراك من المعقولات الثانية او في نفس الامر عند من يراهما من لوازم
الماهية الغير السارية الى الافراد بل نقول وجودها متمايز عن الافراد وصالح للاشتراك بينهما مما يحيله العقل المتوسط المرتاض
بالفلسفة فان هذا المتمايز له وجود مغاير لوجودات الافراد فله تشخص مغاير لتشخصات الافراد وبناء على المساوقة بين
الوجود والتشخص كما اعترفت به هو ايضا واذا كان لذلك المتمايز التشخص مغاير لتشخصات الافراد فكيف يصح صدقه
على الافراد وبعبارة اخرى هذا المتمايز اما متحد مع الافراد الحسية في الوجود والتشخص فاين التجرد من عوارض الافراد
الشخصية الحسية واما مباين لها في الوجود والتشخص فاين الحمل والصدق عليها واما ثانيا فلانا سلمنا وجود الانسانية
الكلية لكن لم لا يجوز ان يكون في الذهن ولا استحالة في كون شيء واحد جوهرا بحسب ماهيته وعرضا بحسب خصوص وجوده
الذهني كما هو مقرر الشيخ واما لزوم كون شيء مندرجا تحت الكيف والجوهر فقد عرفت ما قالوا في جوابه واما ثالثا
فلان هذا لو تم فانما يتم في ارباب انواع الجواهر واما الاعراض فلا يلزم فيه ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا بل
نقول في الاعراض ان لا يكون تلك الارباب من نوعها ولا يصح قيامها بنفسها في عالم الامر والا يلزم ان يكون
شيء واحد جوهرا وعرضا مع ان هذا القائل صرح بان السواد والظلم لها فرد مجرد عاقل ومعقول واما رابعا
فلانا سلمنا ان الانسانية الكلية متمايزة في الوجود مجردة عن العوارض المادية لكن لا يلزم منه ان يكون جوهرا
عقليا لم لا يجوز ان يكون هذا الوجود اشبه بالوجود الذهني في عدم ترتب الاثار فلا يكون عقلا ومعقولا
وان زعم ان الشيء المجرد عن العوارض المادية اذا كانت موجودا فانما يتحقق كان عاقلا ومعقولا فيطالب
بالبرهان ولو سلم بناء على ان مناط العاقلية التجرد فانما يسلم في الامر الموجود المترتب الاثار حتى يكون وجوده له
على زعم الفلاسفة واما عاقلية امر موجود بوجود غير مرتب الاثار فلم يذهب اليه احد من الفلاسفة ولا من المتكلمين
وان زعم ان الوجود الغير المترتب الاثار مع القيام بنفسه غير معقول قلت هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين

صادقين فتدبر ثم اتمام حجة اخرى هي ان الحركات الصادرة المختصة بالانواع لابد لها من مبدء ثابت مع الامور المتجددة
بتوارد الامثال وليس هذا المبدء طبايع تلك الانواع الفانية لتواردها لانها متجددة ولابد من ثبات هذا المبدء
بالضرورة فلابد للحركات الطبيعية من مبدء ثابت مع الامور المتجددة بتوارد الامثال فلابد للحركات الطبيعية
مبدء ثابت موجود لوجود غير وجود هذا المتجدد والا لزم التسلسل لان طبايع الاجسام متجددة فثبت ان في
الوجود عقلا يستمد اليه افراد هذه الانواع على السواء وهذا العقل هي صورتها المجردة بما هي هي لان الافتقار
اليه في العقل يستلزم الافتقار في الوجود والقوام لان الاتحاد بعد الوجود وايضا لابد في كل حركة من تعاقب الوضع
والهيولى وحدتها جنسية كما حقق والطبيعة متجددة والجسمية متقومة بها والمتقوم بالمتجدد اولى بان يكون متجددا
فلابد من مبدء واحد ثابت الذات تحفظ به الطبيعة مع تبدل الخصوصيات فالموجود الطبيعي من كل نوع يستكمل
ذاته من جوهر عقلي ثابت وجوهر متجدد هيولاني فلا محالة يكون طبيعة كل فرد متحد الوجود مع هذا الجوهر اتحادا معنويا بان
يكون ذاتها ذاته وفعلها فعله وهذه الحجة مبنية على ما ذهب اليه القايل ان الاجسام تتحرك في الطبيعة والجوهر التدرج
للطبيعة موجود من ابتداء الوجود الخ وبينة بمباينات واثنية وهذه الحجة ايضا مشوشة لانه بعد تسليم المقدمات لا يلزم
الا وجود جوهر مستقل واما انه متحد الحقيقة مع ما هو رب له كما يلزم والا فوز فلا كلام انه يكون طبيعة كل شخص الخ فان
اراد بالاتحاد والمعنوي الاتحاد بالحقيقة فهو دعوى من غير دليل وتفريع ما لا يلزم المتفرع عليه وان اراد نحوا اخر
من الاتحاد فهو مع انه مطالب بكشفه وبينته لا تفيد الا الاتحاد النوعي ثم الحجة مقدوحة بوجوه بوجه منها في قوله وليس
هذا المبدء طبايع تلك الانواع الخ اذ يجوز ان يكون مبدء الحركات نوع الطبيعة الباقية مع توارد الامثال واستحالة
عليه الواحد النوعي غير مسلم الا في العلل الفاعلية وليس علل الحركات الجاعلة ايا الطبيعة بل المفيض الحق كما صرح
به هو نفسه فالاولى ان يقول الطبايع المتجددة لابد لها من مبدء ثم لا يجوز ان يكون علة الحركات الطبيعية او متجددا مع
الطبيعة المتجددة وعلة الطبيعة المتجددة والحركة الطبيعية على وجه غير دائر بان يكون قطعة من الحركة معلولا لقطعة من الطبيعة
معلولة لقطعة اخرى سابقة عليها وهكذا الى غير النهاية كما قد صور الشيخ في الحركات الطبيعية وسلسلة الحالات الغير الملائمة
وقد اعترف هذا القايل بصحته ح لا يحتاج الى مبدء ثابت لا للحركات ولا للطبايع المتجددة ومنها في قوله لان الافتقار
اليه في العقل الخ ممنوع وتوقف الاتحاد على الوجود وان كان مسلما لكن لا يلزم منه توقف وجود ما يتوقف فعله على

مشتمل على ذلك الشي بل توهم الذي سلمه هذا القايل ايضا النفس مجردة وآنا ما وجودا او مادية فعلا بطلانه ينافي ذلك
ومنها في قوله ايضا لابد في كل حركة الخ لان بقاء الموضوع بوحدته مسلم ولا يلزم ان يكون ذلك الوحدة وحدة مبهمة فيجوز
ان يكون الهيولى بوحدتها الشخصية المبهمة المستحفظة بوحدة الصورة بالنوع موضوعة للحركة وقد بين في موضعه ان وحدة الهيولى
وحدة شخصية لا جنسية وقوله الجسمية متقومة بها والتقوم بالمتجدد اولى بان يكون متجددا فيه ان الجسمية انما يتقوم بنوع الطبيعة
المستحفظ بتوارد الامثال والمتجدد اشخاصها فيجوز ان يكون الجسمية موضوعة للحركة او الموضوع مجموع الهيولى والصورة
المستحفظ بنوع الطبيعة والهيولى المستحفظ بنوع الجسمية وبه ومنها في قوله فلا محالة يكون طبيعة كل شخص متحدة الوجود
بهذا الوجود بهذا الجوهر لان الاتحاد في الوجود يستلزم الاتحاد في التشخص فح يلزم ان يكون كل شخص الطبيعة القائمة بكل
شخص متحدة مع العقل المذكور وجودا وتشخصا فلا تجرد لهذا العقل فافهم ومنها قوله ما ذكره بقوله وايضا الى آخره لم يجز
وقوع حركة اذ لابد للحركة من موضوع شخص باق والجسم ليس بباق بوحدته الشخصية ولا جزء من اجزائه بوحدته الشخصية لتجدد الطبيعة
والجسمية متجددة بتجددها على زعمه والهيولى وحدتها جنسية كما ادعى هو ولا يكفي بقاء هذا العقل المدبر لانه ليس موضوع الحركة
قه فكيف يجوزون ان يكون شي يتعلق بالمادة ويكون الان في المادة هذا العجيب فانه لا استحالة عندهم في كون شي
واحد مجردا او ماديا فالصواب ان يقال فكيف يجوز ان وجود شي من دون تشخص قه لان الموجودات معقولة
لمبدء الاول الخ قال في الحاشية يعني ان الموجودات زمانية كانت او غير زمانية حاضرة عنده تعالى معلومة له
تعالى بالعلم الحضوري والموجودات حاصلة في ظرف الدهر وليس فيها مضي ولا استقبال بل كلها حاصلة في الدهر
معية دهرية وليس فيها تغير وتبدل بل التغير والتبدل بالقياس الى الزمان وكلها من حيث انها ثابتة متغيرة وثابتة
من حيث انها صور علمية والمثل الافلاطونية المذكورة في مبحث العلم هي الصور العلمية القائمة بانفسها وقد ذكروا
في ابطالها ما ذكروا انتهى والحاصل ان الموجودات كلها معلومة للباري عز وجل بالعلم الحضوري فهذه من حيث انها
معلومة يسميها ارسطو صورا ذهنية وافلاطون صورا قائمة بانفسها وهذا ليس بشي فان الفارابي مصرح بكون
علمه عز وجل علما حصوليا والصور العلمية قائمة بذاته تعالى ومن تامل في زبر القوم لا يخفى عليه ذلك واما القول بالعلم
الحضوري فمن مخترعات الشيخ المقتول والمشاؤون قاطبة ينفرون عن هذا القول بل يقولون لابد ان يكون علمه تعالى
قبل وجود المعلومات علما فعليا كما يتصور البناء صورة البناء اولا ثم يأتي بحسبه في الوجود بل مراد الفارابي انه

ان نسبة القول بقيام الصور بالنفس بما ادى الى افلاطون غير صحيح بل هو انه قائل بحصول الصور في ذاته تعالى لشبهها بالمثل فلا
مخالفة الا في اللفظ دون المعنى فتأمل في هذا التوفيق ولما انجر الكلام الى ان علمه تعالى حضوري ام حصولي فلنا ان نذكر شيئا
من الكلام لتبيين حقيقة الحال وكيفية ما قيل ويقال فان القوم قد سلكوا في هذا الوادي من غير دليل وكلت مطايا افكارهم
في هذا السبيل فنقول اعلم ان ابا نصر وابا علي ذهبا الى ان علمه تعالى بالممكنات حصولي واستدلوا بان العلم حصول المعلوم
للعالم فعلم الباري اما بحضور المعلومات الموجودة في الاعيان بهذا الوجود العيني فيكون علمه تعالى مكتسبا عن هذه الموجودات
فلا يكون فعليا متقدما على الايجاد واما بحضورها قبل هذا الوجود ولا يكون هذا الحصول الا وجودا ذهنيا ولا يمكن ان يكون فيما
سوى الباري الفعال لكونه تم متقدما على وجودها فصور المعلومات كلها حاصلة في ذاته تعالى فقد شاهدها اولا ثم اوجدها
على حسب هذا العلم وما قاله بعض محققي العصر من كون علمه تعالى انفعاليا مكتسبا من الموجودات توهما منه بان الصفة الاضافية
يجوز ان تكتسبها من الممكن المصنوع كالخالقية فانها اضافة لا تتصف بها الا بعد وجود المخلوق وهذا جعل تشنيع وقول فظيع
وقد ختم الله تعالى على قلبه ابو جهل حيث اشرب فيه عبادة العجل وقد رسخ في قلبه تكذيب الحق المبين وتصديق الوهم والتخمين
وزين الشيطان سوء عمله فاحترق في نار جهله او لم يفهم نصح الناصح ولم يسمع القول الواضح ان الله سبحانه وتعالى خالق بالارادة
والاختيار وبري من الايجاب والاضطرار ولا شك متفرع في الانظار والافكار ان سبق العلم من شرائط الاختيار
والخلق الاضافي ليس من صفات الكمال بل هو من المترتبات بعد اتصافه بمبدأ الذي هو من نعوت ذي الجلال
فقياسه صفة العلم على الخلق الاضافي تلبيس وتدليس واوهن من قياس ابليس وقد وقع في ابطال هذه الاراء اقوال
منها ما قال النصير الطوسي في شرح الاشارات القول بارتسام الصور قول بكون الواحد قابلا وفاعلا وقول بكون الاول
تعالى موصوفا بصفات حقيقية غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وقول بكون المعلول الاول غير مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما
يخالف كلام الحكماء القدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور بذواتها والمشائين القائلين
باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلين بثبوت المعدومات وانما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني
انتهى اقول من هذه الاشكالات شبهة باشتراك الاسم فان لفظ القبول قد يطلق على مطلق الاتصاف وقد يطلق
على القوة الاستعدادية والقابل بمعنى المستعد لا يجوز ان يكون فاعلا بخلاف القابل بمعنى الموصوف فانه يجوز ان يكون فاعلا

واللازم ههنا ليس الا هذا والمستحيل الاول واجاب الصدر الشيرازي عن الثاني بان الممتنع انما هو قيام صفة كمالية يستكمل بها
ولا اضافة فيه وتلك الصور ليست صفات كمالية وعلوه ومجده بذاته لا بلوازمه اصلا ونقل في ما بعده من كلام بهمنيار
فهذا الكلام لم يحصل الى الآن فان العلم من الصفات الكمالية وقد حصل بهذه الصور وغاية ما يقال من قبلهم ان
الكمال كمالان كمال ذاتي يكمل به ذاته من الوجوب والوجود وكمال زائد عليه متفرع على كماله في ذاته والمستحيل انما هو قيام
صفة كمالية مكملة لذاته تعالى في الوجود والوجوب وهو غير لازم فان الوجود والوجوب والوحدة ونحوها نفس ذاته تعالى
واللازم قيام صفة كمالية يثبت به كمال زائد على كمال الذات ولا استحالة فيه فتامل فيه واجاب الصدر الشيرازي عن
الثالث بان صدور تلك الصور على ترتيب علي ومعلولي كما بين الموجودات العينية الصادرة عنه تعالى فلا يلزم التكثر
في ذاته ولا يخفى انه ليس مقصود الطوسي الزام استحالة صدور الكثرة عن الوحدة حتى يجاب بما قال بل انما مقصوده
الزام كونه تعالى محلا لصفات كثيرة ممكنة معلولة زائدة والفلاسفة يتحاشون عن زيادة صفة واحدة فكيف بزيادة
صفات كثيرة وغاية ما يتخلص به ان يفرق بين كمال الذات في وجوده ووجوبه وبين كمال زائد على الكمال الذاتي والمستحيل
انما هو قيام صفات ممكنة مكملة للذات دون ما هو كمال بعد كمال الذات فتامل فيه واجاب عن الرابع بان كون المعلول
الاول مباينا غير منفصل لازم لكن غير بين الاستحالة وان اريد به كونه محلا فهو غير لازم والجواب عن الخامس بان الايجاد
بتوسط الامور الذهنية الحالة غير بين الاستحالة بل الايجاد على هذا النمط عين الكمال لان الايجاد بتوسط العلم والارادة
عين الكمال اللائق بجنابه تعالى لكونه رافعا للايجاب والاضطرار فتامل ومنها ما قال الشيخ المقتول ان الصور المرتسمة في
ذاته تعالى كمال له سبحانه لكونها ممكنة فيكون بالقوة واستعداد القوة انما يكون لوجود مادة وما به تتقوى بالقوة يكون كمالا له
فهي كمال له ثم ان حصلت تلك الصور جميعا دفعة لزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي وان كان بينها ترتب علي ومعلولي
يكون اتصافه بالصورة الثانية متوقفة على اتصافه تعالى بالصورة الاولى وقد كان الاتصاف بالثانية كمالا له
فيكون منفعلا في تحصيل كماله من ممكن ومستكملا به اجاب عنه الصدر الشيرازي بوجهين اولا بالنقض بصدور الموجودات
الخارجية لتوقف خلق المعلول الثاني على المعلول الاول الممكن لئلا يلزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ويمكن الاعتذار
عنه بالفرق بين العلم والخلق فان العلم من الصفات الكمالية فيلزم اتصافه في الصفة الكمالية عند صدور الصورة الثانية
بواسطة الصورة الاولى واما الخلق صفة اضافية تنتزعه العقل وتضيفه به فلا استحالة في توقفه على امر اخر وان اراد بالخلق

الخلق مصداقه فمصداقه ليس متوقفا على صدور المعلول بل هو سبحانه تام القدرة وبالخلق والايجاد وانما الحصل نقص
الى المعلول الثاني بلا واسطة لعدم قبوله النقص كذلك تنقص في جوهره لا نقص في القدرة وثانيا بانه لا قوة هلا
هناك ولا امكان للصورة النسبة اليه تعالى بل الصور كلها لوازم لذات الاول سبحانه ومع لا انفعال وانما لزم الانفعال
لو كان هناك انتقال من معقول الى اخر وانت لا يذهب عليك ان مقصود الشيخ ان الصورة في حد ذاتها
ممكنة وليست ثابتة تعالى في حد ذاتها وهي مبدأ الانكشاف ولو لم يكن الصورة لم يكن هناك انكشاف بوجودها
ينكشف الاشياء وبما انه شأنه فهو كمال له فلو كان الاتصاف بالثانية بواسطة الاولى اشكالا بالحكم وغاية ما يمكن
ان يتمحل في الجواب بان الاستكمال بالغير الذي هو صفة من صفات الكمالية لا نقص فيه وانما النقص الاستكمال بكمال
منفصل فتامل فيه ومنها ما قال بعضهم اولا ان فيضان هذه الصور ان كان بعلم سابق فهذا العلم لا بالصورة فيتجر الكلام
اليها وتسلسل وان لا بالصورة بل بنفس ذاته فليقل اولا ان نفس ذاته تعالى كافية في الانكشاف فاي حاجة الى الصور
وان كان لا عن علم يلزم صدور المعلولات عنه تعالى وهو جاهل بها ثم يكون عالما بهذه الصور تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا ولك ان تقول في الاعتذار ان فيضان هذه الصور لا من علم وارادة بل بالايجاب اولا اختيار له سبحانه
في الاتصاف بصفات الكمالية ولا يلزم منه ان يقتضي هذه الصور وهو جاهل لان فيضان هذه الصور نفس العلم
بها فليس هناك جهل نعم غاية ما يلزم ان لا يكون هذه الصور في نفس مرتبة الذات لكن لا يلزم منه ان يكون الجهل
في هذه المرتبة ولا في مراتب اخرى فتامل فيه وثانيا بان هذه الصور جواهر او اعراض وعلى الاول يكون موجودات
خارجية فيتوقف على صور اخرى فيتسلسل وعلى الثاني يكون محلا وفاعلا ولعل هذا القائل اراد بالجوهر ما يكون قائما بنفسه
بالعرض ما يكون حالا في ذاته سبحانه وبهذه العناية ينتظم الكلام ويندفع ما اجاب الصدر الشيرازي من ان صور الجواهر جواهر
وصور الاعراض اعراض فهذا الترديد لا طائل تحته ولا يلزم من الجوهرية الوجود في الخارج فان الجوهر ماهية شأن وجودها
الخارجي ان يكون لا في الموضوع والجواب من قبلهم مر من ان كون الواحد محلا وفاعلا انما استحالته فيه اذا كان
المحل مستعدا فافهم ومنها ما قال الصدر الشيرازي اولا بتمهيد مقدمات الاولى الوجود لا يدرك الا بادراك حضوري
او لا مثال للوجود الا نفسه بخلاف الماهيات او لها مثال مطابق بالحقيقة وبعبارة اخرى الوجود الخارجي بما هو موجود
خارجي لا يحصل في العقل وايضا العلم الارتسامي عبارة عن حصول ماهية الشيء فلا بد من انحفاظ الماهية وتعدد الوجود

وهذا انما يتصور في شيء ماهيته غير الوجود والثاني ان التأثير والتأثر والعلية والمعلولية ليس الا ايجاد الوجودات بمعنى ان الشيء
من حيث وجوده علة لا علية الشيء كما يقوله المتأخرون من المشائين الثالث ان العلم التام بالعلة كما هي علته يستلزم العلم التام بالمعلول
بما هو معلوم وقصدهم واذا ثبت هذه الفصول فالواجب جل مجده عالم بنفسه فيكون سلسلة الممكنات معلومة كما هي موجودة لكونها
معلولة بهذه الجهة فاما ان يكون بارتسام صورها في ذاته تعالى وهو باطل بالمقدمة الاولى واما ان يكفي نفس وجودها
المعني وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان ما قال في المقدمة الاولى من ان الوجود لا يجوز ارتسامه في الذهن ممنوع وما قالوا
الوجود والامثال ليس فرق الا في اعادة الدعوى كيف والصورة عبارة عن المعلوم الحاصل المتشخص بالتشخص الذهني واذا كان
الموجود بالذات هو الوجود ويكون معنى واحدا مشتركا في الكل كما هو مذهبه يكون هو الماهية لانه هو ما به الشيء هو هو فالوجود
كما انه يوجد في الاعيان ويتشخص بالتشخص العيني كذلك يمكن ان يوجد في الذهن ويتشخص بالتشخص الذهني ويصير مبدأ
الانكشاف ولا يظهر فيه الاستحالة وادعى فيه البيان ثم تقرير الكلام ليس موقوفا على المقدمة الاولى بل يكفي فيه ان
يقال الموجود الخارجي المتشخص بالتشخص الخارجي سواء كان نفس الوجود او غيره لا يمكن ان يحصل في الذهن والا لزم صيرورة
الجزئي كليا ومن هذه الجهة معلول للباري فيكون معلوما من هذه الجهة ولا يمكن حصوله في الذهن فلا يكون العلم
بالارتسام وهذا الوجه قريب جدا مما قال المحاكم انه يلزم ح اي على القول بالارتسام تخصيص القاعدة الكلية وهي ان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول الذي هو الجزئيات ويرد عليه ما يقال في تصحيح قولهم الجزئيات لا يدرك الا بالعلم الكلي
فانظر ثم انه قال البيان المقدمة الثالثة انا لا نعني ان ادراك العلة بايجاده كان يستلزم ادراك المعلول لا باعتبار
من لوازم الماهية وان لا ادراك العلة بوصف العلية يوجب ادراك المعلول بوصف المعلولية اذ لا فائدة فيه ولا خصوصية
بجانب العلة بل من جانب المعلول ايضا لزوم بهذا الاعتبار بل نعني ان العلم بالعلة بخصوصيتها التي بها علة يستلزم
العلم بخصوص المعلول لانه من لوازم ذات العلة لانها تقتضي معلولا معينا بخلاف المعلول فانه يقتضي علة ما كما بينا
وانت لا يذهب عليك ان غاية ما لزم من اقتضاء العلة معلولا معينا الاستلزام بين العلة والمعلول المعين في
ظرف الوجود ولكن لا يلزم منه استلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول وانما يلزم لو كان المعلول لازما بحسب بينا للعلة
ممنوع ويجوز ان لا يكون العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ح لكان وجودها علة لوجوده اما لاستحالة العلم بالمعلول كما قالوا
في العلم بالجزئيات المادية كما هي جزئيات متغيرة بالنسبة الى الباري جل مجده او لكون العلة لكن يكون مغايرة

مغايرة لسلب الوجود فتامل وثانيا ان تلك الصور اما لوازم له تعالى باعتبار وجوده الذهني او وجوده الخارجي او الماهية مع
قطع النظر عن الوجود وعلى الاول والثالث محال لانه لا وجود له تعالى في الذهن والماهية له غير الوجود وعلى الثاني يلزم
ان يكون موجودة في الخارج لان اللوازم الخارجية لا يكون الا حقائق خارجية ولا يذهب عليك ما فيه اما اولا فلانه منقوض
بالعلم الارتسامي القائم بالنفس لان الصور القائمة بها اما عوارض ذهنية او خارجية او للماهية مطلقا والاول والثاني
باطل بالضرورة لان النفس لا يتصف بها في النفس وعلى الثالث يلزم ان يكون الصور موجودة في الخارج وثانيا
فرق بين اللوازم الخارجية وبين اللوازم للموجود الخارجي والصور لوازم للموجود الخارجي وليست لوازم خارجية
حتى يلزم وجودها في الخارج ومن الجائز ان يكون الشي موجودا في الذهن ولازما لموجود خارجي لوجوده الذهني كما هو في
عروض الصور للنفس واما القول بان الباري متصف بالعلم في الخارج كما ان النفس متصفة به فيه فقد مر انه مبطل للوجود
الذهني للصور مطلقا والكلام انما في خصوص علم الواجب بعد تسليم مطلق الوجود الذهني فافهم وثالثا يلزم على تقدير
ارتسام الصور صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي لان الصورة الثانية ان صدرت عنه تعالى بواسطة الصورة الاولى
وقد صدر بوساطتها المعلول الاولى لزم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي وان لم يصدر بوساطتها لزم صدور الصورتين
عن الواحد وانت لا يذهب عليك ان للصورة اعتبارين اعتبار نفس ذاتها من حيث هي مع قطع النظر عن القيام
والاعتبار قيامها بذاته تعالى واتصافه تعالى فهي بالاعتبار الاول واسطة في وصول الفيض منه تعالى الى الصورة الثانية
وبالاعتبار الثاني واسطة في ايجاد المعلول الاول ضرورة ان حاصلها اياه انما هي كما هو حاصل دونه وكذا في بواقي الصورة
ورابعا كل صورة عقلية وان تخصصت بالف قيود كلية لان مناط الجزئية الاحساس او العلم الحضوري فلو كان
علمه تعالى بالصور لزم ان يكون الجزئيات غير مدركة ولا على الوجه الكلي وهذا الاشكال مشهور بنا على السائرين على قولهم انه
تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي ثم قال والا لزم بسبب هذا كفرهم فانهم انكروا علم امر من الامور وانما ينفون العلم
الحضوري خصوصا وهو ليس من ضروريات الدين وصفتا السمع والبصر وان كانتا منها فكيفيا ولان بالعلم
بالمسموعات والمبصرات كما فصل عن بعض محققي اهل السنة والجماعة رفع الله اعلامهم وخذل اعداءهم وهذا
شي عجاب فانه على ما قرر يلزم ان لا يكون الجزئي بما هو جزئي معلوما والعلم بالكل وهذه جزئية او كلية من ضروريات
الدين فانكاره كفر والسنة اعلم ان هذا القول منهم في غاية الشناعة والامام حجة الاسلام رضي الله تعالى عنه حكم

يكفرهم بسبب هذا القول و قال الشيخ الاكبر خليفة الله في ارضه خاتم نص الولاية رضي الله تعالى عنه و افاض الله تعالى انواره
في الباب الرابع والخمسين وثلثمائة من الفتوحات المكية وكان المشركون اسعد حالا من اصحاب النظر فانهم اثبتوا في كل حال
عين له وجاها عليه الا انه لم المنزلة العليا وهو الله وقالوا ان الله لا يعلم ما نحن عليه حيث قالوا انه اعظم من ان يعلم الجزئيات بل
علمه في الاشياء علم كلي وهو ان يعلم ان في العالم من يتحرك ولكن لا انه يعلم ان زيد بن عمرو هو المتحرك عندهم ولا التشخص
وهذا اعظام منهم لكن حسبما يعلم ان المشرك اسعد حالا منهم فقد رأيت ان المشائين نفوا العلم بالجزئيات على وجه الجزئية وانما
اثبتوا العلم بالكليات فقد كفروا بلا شك لكن المتاخرين المحسنين الظن بهم قد اولوا كلامهم بحيث لا يلزم نفي العلم بالجزئيات
مطلقا حتى يخرجوا عن الكفر وانكار العلم بالجزئيات واني اذكره حكاية من دون تحقيق ان هذا تأويلهم ولا احسن الظن بهم اسوأ شيء
حالا من المشركين بل الغرض ان من اعتقده على التأويل لا يكفر فالذي قيل في تأويل كلامهم وجهان الاول انهم لا ينكرون
علم الاشخاص على وجه التشخص لكنهم يقولون ان الصور التي هي مبادي الكشف فيها كلية وهذا هو المراد من قولهم انه يعلم بالاشخاص
المادية بوجه كلي لا ان المعلوم والمنكشف الوجوه الكلية لا الاشخاص ويتجلى بتفصيل الشيء مما ذات الله تعالى ما نشط
الثاني ان الكلية كما يطلق على تجويز العقل الاشتراك كذلك يطلق على المجرد عن الاحياز والزمان والمادة والصور العلمية
للباري عز وجل كليات بهذا المعنى لا بالمعنى الاول فح هذا لا يلزم ان لا يكون الجزئيات معلومة على الوجه الجزئي بل انما
يلزم كون مبادي الكشف فيها صورا مجردة فتأمل وانت لا يذهب عليك ان كلامهم وان قد يبلغ الكلام في تنقيد كلام
المشائين الى هذا النصاب وقد علمت في اثناء الكلام بان تاملت فيه بطلانه انه خارج عن منهج الصواب فلنوجه العنان الى
تحقيق ما هو الحق فاسمع ما يتلى عليك بسمع القبول بصير السموم في هذه المسألة كما يقبل فنقول اولا ان علمه سبحانه وتعالى وجود
لان هذا الصنع العجيب والترصيف المحكم الغريب الذي يعجز الفحول عن ادراك حكمة ذرة واقعة في الوجود وخصوصا العجائب
التي ادرجت في هذا النوع الانساني يدل دلالة واضحة على ان له صانعا صنع بعلم وحكمة وانكار هذا لا يبقى الا عن عمى
في البصيرة وضلال في الغريزة وايضا ان صانع العالم قادر مريد والارادة لا يكون الا بعد علم فالعلم اذن مقدم على الايجاد
ثم نقول فح لا سبيل الى علمه تعالى السابق للممكنات علم حضوري كما ذهب اليه الشيخ المقتول فان العلم الحضوري الذي
اخترعوه ليس الا المعلوم الحاضر بوجوده الخارجي فالعلم نفس المعلوم الموجود في الخارج فهو غير متقدم على الوجود والايجاد ولا سبيل
ايضا الى القول بكون علمه تعالى نفس المعلول الاول مع ما فيه من صور العالم الحاضر عنده كما ذهب اليه النصير الطوسي اذ يلزم

او يلزم ح ان لا يكون العلم بالمعلول الاول متقدما على الايجاد وان لا يكون المعلول الاول مخلوقا بالارادة والاختيار و
هذا كله صحيح قال نصير الطوسي في تصديه لرد بيان الشيخ وابانه ان العاقل كما لا يفتقر في ادراك ذاته الى صورة غير ذاته
كذلك في ادراك ما يصدر عنه الى صورة غير صورة هو بها هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها
وتستحضرها في صادرة عنك لا بانفرادك بل بالمشاركة من غيرك و ذلك فانت تعقلها لا بصورة اخرى والا
تسلسل فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة من غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من
غير مداخلة ولیس من شرط كلما يعقل ان يكون المدرك محلا للصورة المعقولة لانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها
بل من شرط الادراك الحصول لك فان حصلت هي لك على جهة اخرى غير الحلول تعقلها من غير حلول فاذن المعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة من غير ان تحل فيه فهو عاقل لها اياها من غير ان يكون حالة فيه واذ تقدم هذا فاقول قد
علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته بل شيء واحد لذاته في الوجود الا في الاعتبار المعتبر
وحكمت ان عقله لذاته علة لتعقله بالمعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا الا
في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين اعني المعلول الاول وعقل الاول اياه شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير بين العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه
في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات
الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها ولا موجود الا وهو معلول
الاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية في ادراك ما يصدر عنه الى الزائد على ما يصدر عنه ممتنع ولا بد
اقامة الدليل ولا ينفع الاعتبار من نفوسنا على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال
من المحالات المذكورة انتهى وانت لا يذهب عليك ما فيه من الانواع السخافة اما اولا فلان عدم الاحتياج في ادراك ما يصدر
عنه الى الزائد عليه ممنوع ولا بد من اقامة الدليل ولا ينفع الاعتبار من نفوسنا في ادراك الصورة لان الصورة صفة من صفاتنا
غير مباين عنا فلا يلزم من كفاية نفس ما يصدر عنه وليس كفاية الصورة في الادراك لصدورها عنا وبمشاركة بل لعدم
المباينة فتدبر وليس من شرط مسلم لكنا نقول يجوز ان يكون شرط الادراك احد الامرين العينية او الحلول او كونه صفة

والقدر المشترك بينهما عدم المباينة وقوله بل من شرط الادراك الحصول لك قلنا الحصول لك يطلق ويراد به الوجود لك ويطلق على القيام فيك ويطلق على عدم القيام بالغير ويجوز ان يكون شرط الادراك الحصول لك باحد المعنيين الآخرين فقط اي الحصول من غير مباينة بل بان يكون حينئذ لك او صفة قائمة بك بل الظاهر هو هذا المعنى الاول من الحصول ضرورة ان العلم من الصفات للعالم وقوله فان المعقولات الذاتية الخ قلنا ان اراد بحصول المعقولات للعاقل الفاعل الوجوب بنيه فمسلم لكن يجوز ان لا يكفي للادراك بل لا بد من الحصول باحد الوجهين المذكورين وان اراد ان المعقولات قائمة بالعاقل الفاعل فلظاهر ان لا قيام له بالوجود الخارجي بل لا بد من حلول الصور فلا ينفع فيما هو بصدده واما ثانيا فلانه مبني كلامه على ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ولم يتبين بعد بل لو سلم فانما يسلم اللزوم بالمعلول وبرهان الالان يشاهد بدل على ان العلم بالعلة لا يلزم ان يكون علة للعلم بالمعلول بل قد يكون معلول للعلم بالمعلول ثم ان كلامه لا يتوقف على هذا بل فيما نحن فيه لا ان كذلك لان العلم اذا كان صفة زائدة فيجب ان يكون معلولا للباري عز وجل وعلم الباري لنفسه نفس ذاته فالعلم بعلة المعلول الاول علة لعلم المعلول الاول فتامل واما ثالثا فلان قوله فاذا حكمت بكون العلتين الخ ممنوع فان وحدة العلة لا تستلزم وحدة المعلول لم لا يجوز ان يكون شيئان متباينان معلولين لامر واحد فيجوز ان يكون العلم بالمعلول الاول مباينا له ويكونان معلولين لذات الباري عز مجده ويجوز ان يكون المعلول الاول صادرا بواسطة العلم المتعلق به فلا يلزم صدور الكثرة عن الواحد وايضا قد سلم في قوله ان الاول عاقل لذاته الخ ان بين ذات الاول تعالى وتعقله لذاته تغايرا في اعتبار المعتبرين فيكفي لصدور الكثرة فيجوز ان يكون المعلول الاول والعلم به متباينين في الوجودين ويكونان فائضين عن جاعل احدى الذات متكثر بالاعتبار واما رابعا فلانه يلزم ان يكون ادراكه تعالى بالمعلول الثاني والثالث معلولا للمعلول الاول متأخرا عن وجوده وذاتي شناعته فوق هذا واما خامسا فلان كلامه اذا حقق يرجع الى ان علمه تعالى حضوري بالمعلول الاول وبالصور القائمة به لا شك ان الصور القائمة به موجودة بوجود ظلي مباينة للموجودات الاصلية بالهوية ويلزم ان لا يكون الهويات العينية مدركة اصلا لا سيما المادية فان الماديات لا تحصل في المجردات واما سادسا فلان مقدمات دليله لو تمت لدلت على ان الممكنات كلها بالوجود وانها العينية علوم لان الممكنات كلها معلولة له سبحانه كما ان الصور القائمة بالمعلول الاول معلولة وكما ان العلم بالعلة نفس ذاتها كذلك العلم بالمعلول نفس ذاته فلم لا يقول ان علمه بالممكنات نفس ذوات الممكنات المعلولة علمه تعالى بها واما سابعا فلانه نقول بحدوث العالم بعضه وضعيفه فلو كان علمه تعالى نفس المعلول الاول والصور القائمة

الصور التفاريه يلزم انتفاء العلم في الازل هذا الكلام وقع في البين فلنرجع الى ما كنا فيه واذ قد تحققت ان علمه تعالى فعلي تقدم على الايجاد فاعلم ان كل صفة مكملة للموصوف يكون في نفسها كمالا ويكون الموصوف بنفسها كاملا وقد كان الموصوف مع قطع النظر عن الصفة في حد نفسه ناقصا وهذا من الفطريات الاوائل فلو كان علم الباري عز وجل زائدا على الذات كان العلم في حد نفسه كمالا والواجب في ذاته فاقدا يكمل بهذه الصفة فيكون الممكن في حد نفسه كمالا والواجب يكمل به وهذا مما يحكم ببطلانه الضرورة الغير المكدرة فاذن نفس ذات الباري عز وجل علم اي نفس ذاته في حد نفسها مبدء الانكشاف من دون قيام امر بذاته تعالى فيبطل قول المتكلمين الذاهبين الى ان العلم في الباري عز وجل صفة قائمة ازلية مغايرة للمعلومات بها ينكشف الاشياء ويبطل ايضا قول المشائين من حصول صور المعلومات في الذات واذ قد تحققت ان العلم عين ذات الباري عز وجل فذاته تعالى مبدء انكشاف المعلومات والتعلق نسبة الى المعلومات الثابتة والمعلومات متميزة فيتعلق مبدء الانكشاف بها ولا يجوز ان لا يتعلق العلم في الازل بل فيما لا يزال بعد وجودات الممكنات كما نقل من بعض المتكلمين ان العلم قديم والتعلق حادث لانه لو لم يتعلق العلم في الازل لم ينكشف الاشياء فيه ثم ينكشف بعد الوجود وهذا قول بالبداء والا ايضا يبقى العلم فعليا ولا يكون الباري في صنعه وايجاده حكيما نعوذ بالله من هذه الاقاويل الفاسدة فاذن العلم تعلق في الازل ومن الفطريات الاولى ان لا شيء المحض لا تميز فلا بد للمعلومات من نحو من الثبوت لا كما زعم صاحب الافق المبين في بعض رسائله من ان معلومات الباري عز وجل منكشفة حال العدم البحت والنفي الصرف كالسراب المنكشف عند الحس وهذا القياس ايضا باطل جدا فان السراب موجود في الخيال بتصرف المخيلة وحسبانه ماء من اغلاط الوهم لان المنكشف هناك ما هو ليس صرف نفي بحت فهذا الثبوت اما نفس وجود الواجب بحكم الاتحاد كما هو راي فرفوريوس واتباعه وقد ابطل من قبل او وجود مغاير له خارجي لهذه المعلومات تفصيلا وهذا باطل لان علمه تعالى فعلي مقدم على الايجاد وعلى وجودات الاشياء في الخارج فلا يكون ما هو متأخر من التميز والانكشاف في مرتبة الانكشاف والتميز واما وجود ذهني تفصيلي فهذا الوجود اما في ذهن من الاذهان الممكنة فالعلم والتميز متقدم على الممكنات كلها واما في ذاته تعالى فيئول الى مذهب اصحاب الارتسام واما وجود اجمالي ذهني او خارجي كما ذهب اليه بعض القائلين بالعلم الاجمالي البتة ففي هذه المرتبة قد اتحد المعلومات كلها ويكون الوجود الواحد وجودا للكل وهو باطل لان اتحاد الاثنين محال مطلقا كما قد انكشف لك من قبل

انشاء الله تعالى او لم يتحد المعلومات بل هي موجودات بوجودات متعددة لكن عرض لها نوع من الوحدة فلا اجمال او المعلومات
وجود الوجود بعض وجوديه وهذا ليس وجود المعلومات حقيقة ومن ههنا وضح لك ان ما قال اصحاب العلم الاجمالي
في تبيانه بالتمثيلات كما قالوا هذا الاجمال مثل اجمال العدد المحدود وكما قال الاخرون علمه تعالى بنفس ذاته منطويا على علمه
تعالى بسلسلة الممكنات انطواء النواة على الشجرة وكما قال بعض المحصلين مثل انطواء علوم الممكنات في علمه تعالى بذاته مثل
ما يحصل وقت سوال سائل من جواب المسئلة ثم تفصل العقل تفصيلا شيئا فشيئا مطابقا له لا ينفي عن الحق شيئا فان
الكلام في ان المعلومات متميزة قبل وجودها فلا بد لها من نحو ثبوت ولا ينفع في دفع هذه التمثيلات وكذا لا ينفع ما قال المحشي
في حواشيه على الحاشية الجلالية القديمة ان للممكن حيثيتين جهة الفعلية والوجود وجهة العدم والبطلان فبالجهة الثانية
لا يتعلق بالعلم لانه بهذه الجهة لا شي محض وانما يتعلق به العلم من الجهة الاولى وبهذه الجهة الممكنات منطوية في ذاته
تعالى لان وجود الواجب الذي هو عين ذاته وجود الممكن فوجود الممكن منطو في وجود الواجب فعلمه بذاته تعالى علم بها
بحكم الانطواء وقال واعتبر بالاوصاف الانتزاعية فان لها نحوا من الوجود الذي به يترتب الاثار بحذو وجود الوجود
الخارجي بنفس وجود المنشا وهذا الكلام غير محصل بعد فان وجود الواجب انما يكفي في موجودية الممكنات بحيث لا ينتظر
في الاتصاف بالموجودية الى مصداق اخر فهذه الموجودية اما مغايرة للموجودية الواقع في نفس الامر فما الاتحاد مع ذاته تعالى
وهذا باطل لا يقول به المحشي او وجود مغاير اجمالي وقد بطل او نفس هذه الموجودية التفصيلية ومن البين ان
الممكنات لم يكن موجودة بهذه الموجودية من قبل واما ان لا يكفي في الموجودية فالعلم متعلق بها وهي معدومة وقد وضح
في الازل
الاستحالة فيجوى فقد بان لك ان لا بد لتعلق العلم من نحو ثبوت للمعلومات في الازل واذ قد بطل ان يكون هذا الثبوت
نحوا من اتحاد الوجودات بنفسه فلا بد ان يكون هذا ثبوتا مغايرا للوجود فالمعلومات كلها ثابتة متقررة حال العدم قبل
الوجود بحيث لا يترتب عليها الاثار الوجودية فالله تعالى مبدء الانكشاف بنفس ذاته والاشياء تتميز وتنكشف بذاته تعالى
المتعلق بهذه الاعيان الثابتة وهذا التعلق النسبي المنتزع منه يسمى علما ايضا فالتعقل نسبته وتعلقه تعالى به وهذا هو
مراد الشيخ الاكبر خليفة الله تعالى في الارضين رضوان الله تعالى عليه من قوله ان علم الباري عز وجل نسبة واضافة
واندفع التدافع بين هذا القول وبين ما قال ان صفاته في الاعيان نفس ذاته تعالى وهذا هو مذهب الصوفية الكرام
ومثل الكلام في كل صفة وتحقيقه ان صفات الباري كلها نفس ذاته بمعنى ان مصداقها نفس ذاته تعالى فنفسه علم الى

علم الى غاية الانكشاف وقدرة اي مبدا التاثير ورحمة الى مبدا التفضيل والاحسان وهكذا فلذاته تعلق بالاعيان من
جهة الانكشاف وتعلق اخر من جهة التاثير وتعلق اخر من جهة التفضيل والاحسان وهكذا في كل صفة فهذه النسب
المختلفة من لوازم ذاته تعالى وربما يطلق اسم الصفات على هذه النسب وهذه ليست موجودة في الاعيان انما الموجود
مصداقها وهو ذاته تع ولذا وقع في بعض عبارات الشيخ عبد الرحمن الجامي قدس سره ان الصفات عين في
الخارج زائدة في اعتبار العقل ثم الذات الحقة اذا اتصفت بهذه الصفات من الازل بالذات فالذات الموصوفة
بكل نسبة ازلية فالذات الموصوفة بكل نسبة نسبة يسمى اسما فالعليم الذات المنكشف عنده الاشيا والقدير
الذات المؤثرة في الاعيان والرحمن الذات المتفضل فالذات الموصوفة بنسبة من هذه النسب اسم وكل
يقتضي ظهور اثاره في عين من الاعيان فالعين الذي ظهر فيه اثار اسم يقال له مظهر ذلك الاسم ولهذا الكلام
عرض عريض مبدا الانكشاف بنفس ذاته الحقة وليس منتظرا في كونه مبدا للانكشاف الى امر اخر وكونه مبدا الا
هو الصفة الكمالية لكن لا بد للانكشاف من ان يكون منكشفا بهذا المبدء وهذا لا يضر في كمالية المبدء وكمال فيه
هذا كما ان القدرة تقتضي امكان المقدور ولا يتعلق بالممتنع لعدم صلوحه تعلق القدرة وهذا لا يكون نقصا في القدرة
فيشئ فكذا ههنا ما هو لا شيء محض لا يصلح تعلق الانكشاف فلا نقص في كمالية المبدء انه فتثبت ولا تكن محلا للوساوس
الشيطانية ... في تقسيم المبتنة ... فانها في الحقيقة ليست اجزاء يعني ان الاجزاء العقلية متحدة
مع الكل ذاتا ووجودا فليست اجزاء حقيقة اذ الجزء ما منه التاليف وليس المراد ان الاجزاء العقلية امور انتزاعية من
قبيل سائر الانتزاعيات ووجودها على سبيل المسامحة كما قد توهم وحاصل الايراد ان الاجزاء العقلية لما كانت متحدة
ذاتا ووجودا لم يصدق عليه الالتيام فقد خرج المركب العقلي من تعريف المركب ودخل في تعريف البسيط فانتقض
تعريف المركب جمعا والبسيط منعا وقد يظهر لك من ههنا ان ما في قوله ان ما ذكر في تعريف البسيط والمركب لا يصدق
على البسيط والمركب العقليين من التسامح والتساهل قال في الحاشية والقول بان الالتيام ههنا على سبيل عموم
المجاز تكلف وجه المجاز ان يراد بالالتيام معنى اعم من التاليف والاتحاد ولا يظهر وجه التكلف الا ان الاولى في
التعريف الاحتراز من استعمال اللفظ المجازي ... فيصدق على المركب العقلي الخ لا يخفى على المستفطن ان المركب
العقلي بما هو مركب عقلي لا يصدق عليه انه يلتئم من الاجزاء وان صدق عليه من جهة التركيب الخارجي والايراد انما

كان من جهة خروج المركب العقلي كما هو مركب عقلي لا يصدق عليه انه ملتئم من الاجزاء وان صدق عليه من جهة التركيب
الخارجي وايضا الشارح المحقق لا يرى في هذا الكتاب التلازم والقول بالتلازم لم يظهر من المص فكيف يبتني
كلامهما على التلازم على ان الاليق في المقام بان يذكر التعريف على كل مذهب كما في بيان الاختلاف وتعداد هذه
الوجوه قال في الحاشية لا يخفى ما فيه من البعد والحق ان هذين التعريفين للخارجين منهما والا يصدق على العقليين وايضا
لا يصدق تعريف المركب على المركب التحليلي انتهى لم يرد بقوله والحق ان المص قصد بهذا تعريف المركب والبسيط
الخارجيين فقط فانه لا يلايم ح اجزاء كلامه بل المقصود ان هذين التعريفين ليسا في الحقيقة الا للخارجيين وتعريف المص
لهما مطلق والبسيط المركب لا يصح بحال فتامل فيه وقوله وايضا لا يصدق الخ عجيب فانه ان اراد بالمركب التحليلي
المتصلات من الاجسام والمقادير فليست مركبات اصطلاحا ولم يقصد فاول المركب اما ما في هذا المقام
فلا يضر عدم صدق تعريف المركب عليها وان اراد به المركب العقلي فهذا الاعتراض هو المذكور في اصل الحاشية
لا غير فتدبر قال الشارح قدس سره فلا بد من وجود البسيط لان العدد اي التعدد الخ هذا لا يجري في المركب الذي
فانك قد علمت ان الاجزاء العقلية متحدة في الوجود والذات فلا تعدد هناك حتى يلزم وجود الواحد بل
المركب واحد لكن الحدث فيه الاجزاء فيصح التحليل لا الى نهاية اللهم الا ان يبني على التلازم ثم انه يرد ايضا
في المركب الخارجي المغاير الاجزاء انه ان يريد الواحد الحقيقي فلا نسلم وجوب اشتمال المركب عليه وان
اريد اعم منه ومن الاضافي فمسلم لكن لا ينفع وهذا منع المحقق الدواني وقد دفع فيما سبق فتذكر ... كما ان
المركب من البدن والنفس الخ قد يقال التركيب من النفس والبدن ليس حقيقيا لان التركيب من
المجرد والمادي غير معقول ولا يخفى ان هذا مجرد دعوى لا يغني من الحق شيئا من دون اقامة البرهان ..
واستدل بوقوع تحديد المركبات الخ فيه ان وقوع تحديد المركبات او البسائط حرمن ولعل بالمدعي انها حدود ورسوم
فان الجنس مشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة وتنقيح الحقائق عسير جدا .. واستدل عليه بان الجنس والفصل متحدود
ان الخ هذا في قوة اصل الدعوى فلا يكون مثبتا لها الا ان يمنع التلازم لا سبيل فافهم .. ولكن تعلم
بالضرورة الخ الحال في الحاشية ضرورة ان خصوصية هذه الحيثية فمفهوم غير خصوصيتها بمفهوم اخر وقد يقال ان عدم
المكان انتزاع مفهومات متعددة من منشا واحد ممنوع الا ترى ان ذات الباري تعالى وتقدس ذاتا واحدة

واشياء حدة ينتزع منها صفات كثيرة وانت لا يذهب عليك ان المقصود ان الذات الواحدة التي لا تكثر
فيها اصلا لا يصلح لان ينتزع منها امور كثيرة ثابتة لها في مرتبة الذات بان يكون هذه الكثرة تمام حقيقتها ويكون
كل واحد واحد من المفهومات المنتزعة بعض تلك الحقيقة وهذا ضروري اذ لو امتنع انتزاع المفهومات الكثيرة بهذا
الوجه عن الواحد البحت فمتى يصح الانتزاع بهذا الوجه لا بد من التكثر في مرتبة الذات فقد لزم للتركيب الذهني
التركيب الخارجي واما العكس فلا يظهر من هذا الدليل ثم ما ذكروا وان كان كلاما متينا الا ان للمناقش ان
يقول لما جوزتم الاتحاد بين الحقيقة الجنسية والفصلية في الوجود بل في الذات وان الجنس متحد مع الفصل ويصير
هو وان النوع امر واحد ذلك الواحد بعينه الجنس وبعينه الفصل فح لا بعد في ان يصير هذا الواحد موجودا من
دون كثرة فيه ويكون مصداقا لهذين المفهومين في مرتبة الذات من دون كثرة فيها ثم لو بني الكلام على
ان اتحاد الاثنين باطل مطلقا وان الاتحاد بين الجنس والفصل ثم الكلام لان انتزاع الكثرة عن مرتبة الذات
بحيث يصير مطابقة لها غير معقول الا ان يكون هناك كثرة في مرتبة الذات لكن جرب الشيخ وامثال المحشي
مصرون على ان الجنس والفصل متحدان وجودا وذاتا وسنعود الى هذه المباحث ان شاء الله تعالى قوله ولا
استحالة في ان يكون لشيء واحد حدان جواب عن استدلال القائلين بتغاير التركيبين حاصله ان الحد بالاجزاء
الخارجية والحد بالاجزاء الذهنية متحدان بالذات متغايران بالاعتبار لان الاجزاء الذهنية هي الاجزاء الخارجية
ماخوذة لا بشرط شيء فالتغاير بينهما بالاعتبار وتعدد الحدود الحقيقة الواحدة المتغايرة بالاعتبار لا استحالة
فيه وتقرير استدلال المستدل ان الاجزاء الخارجية متباينة وجودا وذاتا وجعلا ولهذا قد يتقدم احدها ويبقى
الاخر ويبقى الاخر وما كان بهذا الشان لا يتحد اصلا لا وجودا ولا ذاتا ولا جعلا وحمل هذا الا كما يقال صار العرض
انسانا لا يمكن فيه ذلك بان اعتبارا اخذتموا وامتنع الاتحاد بينهما ولو اخذت لا بشرط شيء امتنع الحمل بينها و
كذا بينها وبين الكل فلو كان للماهية الواحدة اجزاء خارجية هي تمام ماهيتها واجزاء عقلية هي تمام ماهيتها ايضا كانت
متباينة وتعددت الحدود الحقيقية المتباينة فيلزم تعدد الحقائق المتباينة في الذات والوجود في المرتبة في التراتب
والعقل المتوسط لا يقبله وبعده مكابرة فاضحة وسنعود الى هذه المباحث ان شاء الله تعالى قوله وما وقع من تحديد
البسائط الخ جواب عن استدلال المذهب الثاني وحاصله منع تحديد البسائط حدا حقيقيا بل تعريفات البسائط كلها

رسوم يقال لها الحدود بالمجاز والعلاقة تشبيه العوارض بالذاتيات انتهى. قال الشيخ ابو علي في تعليقاته الحد اجزاؤه
ثم يحمل المراد بالاجزاء الاجزاء الخارجية كما ان المراد بالبسيط البسيط الخارجي على ما هو مبنى التأييد والحاصل ان
الحد يكون له اجزاء خارجية يلتئم منها الحد والمحدود ولا يكون له اجزاء كما اذا كان بسيطا خارجيا فانه قد تقدم فيما
نقلنا من كلام الشيخ ان اجزاء الحد بما هي اجزاء للحد لا يكون بعضها محمولة على بعض ولا على الكل الذي هو الحد بل الذهن لكن
يخترع هناك شيئا يقوم مقام الجنس وشيئا مقام الفصل يعني ان البسيط شيء واحد نفسه الجنس ونفسه الفصل وفيه
اتحاد محض وليس هناك اجزاء يلتئم منها البسيط والعقل يخترع له مادة وصورة يقربان من الجنس والفصل
ثم يكون الكلام عند العقل لا بحسب الواقع فلا يكون له اجزاء حقيقية بل امور متحدة وجودا وذاتا وهي الذي يقال له
الاجزاء الذهنية قال الشيخ في الفصل المعهود ببيان الفرق بين المادة والجنس من الهيات الشفاء واما ذاته البسيطة
فعسى ان العقل يفرض هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي ذكرنا قبل هذا واما في الوجود فلا يكون منه شيء متميز هو
جنس ومنه شيء هو مادة فقد صرح الحاصل ان البسيط ليس له اجزاء متميزة يلتئم منها البسيط كالمادة والصورة الا في اعتبار
العقل وافتراق بخلاف الحد فانه لابد ان يكون له اجزاء متميزة يلتئم منها الحد وعلى هذا فلا تأييد في كلام الشيخ وانحرافه كلام
الحد فانه لابد ان يكون له اجزاء متميزة يلتئم منها الحد وعلى هذا فلا تأييد في كلام الشيخ على ان البسائط لا حد لها ثم
بكلامه على ان البسيط له حد حقيقي لم يكن بعيدا ثم نسبة التلازم الى الشيخ لا يخلو من كلفة فانه قد صرح في الشفاء ان
المقدار جنس وان ليس له وجود وهو مقدار فقط بلا زيادة وكذا صرح بان اللون جنس ليس له وجود وهو لون فقط
فيكون هذه المقولات اجناسا ولا يمكن اخذها موادا فان الانواع المتدرجة تحتها بسائط خارجية مركبات ذهنية والمصنف صرح
وعقد مباحث فيه بان المقولات العرضية اجناس على حدة وصرح ان الاعراض ليست مركبة من المادة والصورة والذي
يظهر من كلام الشيخ ان مذهبه هو المذهب الثاني سواء كان باطلا او حقا فتدبر انتهى. قال الشيخ ابو نصر في تعليقاته البسايط
ثم هذا الكلام منه كالنص على ان البسايط الخارجية بسايط ذهنية لا جنس لها ولا فصل فلان ينكر جنسية المقولات ثم
القول بتركب الاعراض من المادة والصورة بعيد ولم ينقل كلامه الى حتى يتحقق ان مذهبه ماذا انتهى. والاقسام على الاول
ثم قد اخذ احد البسيطين مع احد المركبين مع احد البسيطين وهذا لا طائل تحته ولذا قال في الحاشية تفصيل هذه الاقسام
مختلف اعتبارا بل لا اختلاف فيها الا لفظا بل الاقسام على المذهب الاول ثلثة وعلى الثاني اربعة وعلى الثالث اثنان

اثنان قوله وما ذكره في تفسير المركب الخ هذا هو الاشكال الذي قدمره قوله وفي التصور التفصيلي انما يلتم الحد الخ قال
في الحاشية عدم صدق بعض الاجزاء الخارجية انما هو في الماهية الحقيقية والحد من حيث هو حد ماهية اعتبارية ولعله قصد بهذا
دفع ما يرد ان اجزاء الحد بعضها محمول على بعض فلا يكون اجزاء حقيقية والحق انه لا ورود حتى يحتاج الى هذا التكلف الركيكا
الركيك لانك قد علمت سابقا ان الحد من حيث انه حد لا يحمل اجزاءه عليه ولا بعضها على بعض اولا اتحاد في الوجود
في هذا النحو اصلا قوله المقصد … في تقسيم الاجزاء قوله فيحصل ثلثة الاقسام الخ قال في الحاشية التقسيم على قول
المص ثنائي وعلى المشهور ثلاثة وعلى الاظهر ثنائي فقلة الاقسام بالنظر الى التقسيم المشهور والموافقة مع المشهور
والتناسب اللفظي بالنظر الى تقسيم المص انتهى اراد بالموافقة مع المشهور الموافقة في اسم المتداخلة قوله لانه لا يكون
الا في المركب الخ لعله اراد من الموصوف الموضوع ومن الصفة العرض والا فلا يصح الحكم كليا بامتناع تركيب الماهية
من الموصوف والصفة فان الهيولى موصوف والصورة صفة فتامل قوله فالاجزاء المتداخلة يشملها الخ هذا
غير صحيح لان المعتبر في المتداخلة هو الصدق بعضها على بعض وفي المشهور ما يكون بينها عموم مطلقا وعلى كلا التقديرين
لا بد فيه من الحمل فلا يكون الاجزاء عقلية والتقديم العقلي لا ينافي الحمل الذي يكون في الصفات الا ترى ان اللوازم
محمولة على الملزومات مع ان الملزومات علة على ما هو المشهور لان يحمل الصدق على ما يشمل الحمل الاشتقاقي يصح قال
المحشي ان المتداخلة من الاجزاء العقلية فتامل قوله وفيه نظر لاختلاف جهة العموم والخصوص كذا في الحاشية يعني ان
جهة الخصوص في كل مخالفة لما في الاخر فمن جهة الخصوص كل يرفع ابهام الاخر فلا دور قوله والحق انه اذا كان احد
الاعمين جزء الخ هذا انما يدل على ان الماهية لا تتركب من الاعمين من وجه من جهة عمومهما بل من جهة خصوص احدهما و
عموم الاخر وهذا غير المدعى فان المدعى ان الاعمين من وجه لا تتركب منهما ماهية حقيقية اصلا لا من جهة عمومهما ولا من
جهة الخصوص كما سيظهر لك في المقصد العاشر ان شاء الله تعالى قوله كان اراد بالتمايز العقلي ان لا يكون كل منهما
محسوسا الخ فيه انه ان اراد بالمحسوس المحسوس بالذات كما يدل عليه قوله فان المحسوس هو الجسم التعليمي وعوارضه فحينئذ
لا يصح التغاير في المركب بالبدن والنفس فان البدن ليس محسوسا بالذات انما المحسوس الجسم التعليمي وعوارضه كالحجم
او الالوان والسطح كما هو التحقيق وان اراد بالمحسوس اعم مما هو محسوس بالذات او بالعرض فلا يصح تمثيل المتغايرة
في العقل بالهيولى والصورة فان الصورة محسوسة بالعرض فتامل قوله المقصد … المرتبة الممكنة بل هي مجرد

ام لا قوله والظاهر ان المستدل اراد الخ قال في الحاشية توضيحه ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري واجب فلا يمكن ان
يتعلق به الجعل لانه لا يتعلق الا بما هو ممكن ولو سلم تعلقه به فعند ارتفاعه لزم سلب الشيء عن نفسه الذي هو مقابل و
نقيض لثبوت الشيء لنفسه وهو ممتنع لا بحسب الواقع فقط بل بحسب الفرض ايضا وانما وقع نظر المستدل صريحا الى استحالة
لا الى تعلق الجعل بثبوت الشيء لنفسه كما وقع نظر الفاضل المحشي ثم جاز سلب الشيء عن نفسه بمعنى رفعه بالكلية لجواز مقابله
الذي هو تقرر الشيء في نفسه فالسلب البسيط والسلب العدولي كلاهما مستحيلان لا السلب العدولي فقط انتهى وانت
لا يذهب عليك ما فيه من الاختلال لان كون ثبوت الشيء لنفسه واجبا ممنوع كيف وقد تقرر ان ثبوت الشيء
للشيء مستلزم لثبوت المثبت له وان ما هو لا شيء محض لا يصلح ان يثبت له شيء وكل مهية امكانية جائزة العدم
والبطلان فثبوت المهية الامكانية لنفسها جائز الانتفاء بارتفاع مصداقه الذي هو تقرر المهية فلا يكون واجبا لان
الواجب بالذات لا يجوز عليه جميع انحاء العدم والبطلان واذا جاز العدم والبطلان على الذات انتفى الثبوت وصدق نقيضه
الذي هو سلب الشيء عن نفسه فسلب الشيء عن نفسه جائز ممكن نعم لا يصح ثبوت هذا السلب على طريق الايجاب العدولي
لان الايجاب يقتضي ثبوت الموضوع وعند ثبوته لا يمكن انسلابه لنفسه فقوله فالسلب البسيط والسلب العدولي
كلاهما مستحيلان ممنوع فتدبر نعم لو قيل بثبوت المعدوم منفكا عن الوجود وقيل بوجوب هذا الثبوت وعدم احتياجه الى
مقتض كان ثبوت الشيء لنفسه وثبوت ذاتياته واجبا وسلب الشيء عن نفسه مستحيلا ثم مجعولية ثبوت الشيء لنفسه
وذاتياته بجعل مستأنف بعد مجعولية الذات مستحيل قطعا والا لزم انتفاء هذا الثبوت بانتفاء جاعله مع ثبوت الذات
في نفسها وهو محال فالحق اذن ان ثبوت الذات لها وثبوت الذاتيات لها مجعول بجعل الذات لان انتفاء
هذا الثبوت بانتفاء الذات ممكن دون انتفائه مع تقرر الذات فيحتاج الى جاعل يجعل هذا النحو من الانتفاء وليس
ذلك الجعل الا تقرر الذات فهذا الثبوت مجعول بجعل الذات ثم هذا الثبوت حكاية عن المهية المتقررة مجعوليتها بنفسها
مجعولية هذا الثبوت اذ لا معنى لمجعولية الثبوت الذي هو امر غير مستقل حاك لا مجعولية تقرر مصداقه بحيث يصلح مصداقا
لهذا الثبوت ويصح انتزاع هذا الثبوت عنه فان كان المجعول نفس تقرر المهية جعلا بسيطا فهذا الجعل البسيط نفس الجعل
المؤلف بالنسبة الى هذا الثبوت بالذات وان كان المجعول بالذات موجودية المهية فهذا الجعل بالذات جعل مؤلف
بالنظر الى الوجود وجعل بسيط بالعرض بالنسبة الى تقرر الذات والمهية وجعل مؤلف لهذا الثبوت بالعرض هذا ما يقتضيه

هذا ما يقتضيه الفحص في هذا المقام ثم من الاعاجيب التي لم اسمع بمثلها ما في الافق المبين حيث قال لعلك تقول ان من
المتحقق ان سلب الشيء عن نفسه انما يمتنع مطلقا اذا كان وجود الشيء عين ماهيته فلم يتصور عدمه اصلا فاما في الماهيات الممكنة
فانما يمتنع باعتبار الوجود فقط اذ يصح سلب المعدوم عن نفسه فضلا عن الذاتيات وربما يصدق السالبة بانتفاء
موضوعها وذات الممكن لا تأبى العدم ولذلك لم يكن شيء من الممكنات هو هو لذاته فكيف يستقيم عدم تخلل الجعل بين
الشيء نفسه بينه وبين ذاتياته ثم قال بعد كلام فتراءى ان خلط الذات والذاتيات لا يكون مقتضيا اذ اقتضاء السبب
النظر الى الماهية من حيث هي ممكنة الانسلاخ ان يكون بعينه لحاظ ذاتياتها واما ما يلحق فانما يلحق من تلقاء مقتض او افتقار
فقولنا الانسان انسان او حيوان لا يحوج صدقه الى الجعل من جهة الخلط وان احوج لحاظ تقرر الموضوع فالمستند عنه انما هو تقرر
ذات الموضوع ليست اقول الصدور من العلة بل التقرر فقط حتى لو امكن التقرر بنفس الذات من غير علة لكفى على ان ذلك
ايضا ليس من جهة خصوص الخلط باعتبار خصوصية الطرفين بل من جهة استدعاء مطلق طبيعة الربط الايجابي فاذن لو توقف
صدق خصوص الحمل في ذاتيات الماهية بخصوصية حاشيتي الموضوع والمحمول على مجعولية نفس الماهية وصدورها عن الجاعل
انما هو بالعرض وعلى سبيل الاتفاق من حيث عدم تقرر الماهية الامكانية بنفسها ومطلق كون الربط ايجابيا لا بالذات
من جهة خصوص الخلط وخصوصية حاشيتي الحمل فلا احتياج الى توسط جعل مؤلف للخلط بين الطرفين ولا الى اعتبار جعل
بسيط للذات فالجاعل يفعل ماهية الانسان ثم هو بنفسه انسان او حيوان لا بجعل مؤلف اصلا ولا بنفس ذلك الجعل
البسيط انتهى كلامه هذا كما نقل عنه مشتمل على الاستدلال بان النظر الى الماهية لا يمكن انسلاخها عن نفسها وعن ذاتياتها
فلا يكون ثبوتها مجعولا وعلى الحل بان الحاجة ليست الا الى تقرر الماهية لا الى مجعوليتها وصدورها لكن بالنظر الى مطلق الربط
الايجابي لا بالنظر الى خصوص الحاشيتين فليس ثبوت خصوص الذاتيات للذات بما هو خصوص هذا الثبوت مفتقرا الى
التقرر الصادر عن الجاعل فمصاحبة هذا الثبوت بما هو هذا الثبوت لصدور الماهية اتفاقية وانت لا يذهب عليك ما في
هذا الكلام من الفظاعة والسخافة وهو مستمر على عادة الشيخ وسنته السخيفة من اختراع الاقوال الشعرية المزخرفة
والاتاويل السفسطية الشنيعة جل سعيه في رفع افتقاره الى الباري عز وجل القيوم وادعاء نوع من الغنى عنه وهو خلاف على
العموم اما في الاستدلال فلانه ان اراد ان لحاظ الذات غير منفك عن لحاظ الذاتيات فهذا لا يوجب عدم
افتقاره الى المقتضي المصدر وان اراد ان لحاظ الذات حاكم بان سلب الذاتيات والذات غير ممكن حتى يكون الايجاب

واجبا مستغنيا عن المقتضي فهو ممنوع فان لحاظ الذاتيات انما يحكم بثبوت الذاتيات لها بالبديهة واما ان هذا الثبوت
واجب او ممكن فلا يحكم به البديهة بل يجوز نظر ان الشيء يحكم بامكانه وافتقاره الى الجاعل وهذا ظاهر جدا لكن من لم يجعل الله له
نورا فما له من نور واما في الحل فلان القول بفاقة هذا الثبوت الى تقرر المفتقر الى الصدور من دون افتقار
الثبوت الى الصدور يلوح عليه آثار البطلان والاجمال انما نشأ من استماع كلام فضلاء من الخاطبة السلفية به الضرورة المشهورة
والبديهة الغير الملاوذة ان مفتقر المفتقر ثم الذي يحكم النظر الدقيق والحدس الذي يا اعتماد عليه حقيق ان فاقة بعينه
بعينه فاقة الثبوت فصدور المصداق هو صدور الصادق فالاعتراف بمجعولية تقرر الذات اعتراف بمجعولية ثبوت الذاتيات
بلا ريبة وشبهة فالآن قد بان لك ان لم يبق في هذا المقام الا الباطل ثم سلك هذا الملبس للباطل لباس الحق والصور شيء يفيد انتفاء المجعولية
للكذب صورة الصدق والبس زخرفه لجميع الجهاد المصنع في العبار النقاد وسبيل كلام اخر وقال فيما نقل عنه صدق
سلب مفهوم ما عن شيء من حيث هو انما يجوز صدق حمله عليه ايجابا الى مقتض واقتضاء او كان صدق ذلك السلب
من جهة ان الموضوع بحيث لو لوحظ نفس ذاته من حيث هو هو لم يمتنع بالنظر الى ذاته ان ينسلخ ذاته من المحمول الا ان كان
امكان صدق السلب من جهة بطلان ذات الموضوع لانه ليس ذات ومن البين ان صحة سلب المعدوم عن
نفسه او عن ذاتياته عنه انما هي من الجهة الاخرى من جهة امكان المفارقة بالنظر الى ذات الموضوع من حيث هي
وهذا سخيف جدا وليس من المحقق عند المترجمين فضلا عن ان يعين ان عدم امكان السلب باي وجه كان
يوجب امكان الثبوت على ما تقرر في الطبقات واذا كان الثبوت ممكنا لا بد له من موجب يجعل هذا النحو من السلب
تصدق السلب باي نحو فرض كان محوجا الايجاب الى جعل الجاعل غاية ما في الباب ان الجعل ح هو جعل الذات
فانه هو المجعول فيه السلب اولا ايشك في ان المركب انما يكون باطلا ببطلان الاجزاء والبطلانه مع تقرر الاجزاء
فلم يحتج المركب الا الى مجعول العدم على الاجزاء ولا الى جاعل اخر ولا يمكن ان يقال ان جواز البطلان على المركب ليس
بالاصالة مع تقرر الاجزاء بل ببطلان الاجزاء فلا يحتاج الى جعل جاعل فكذا هنا فتامل تاملا صادقا وانتقضت الى
ما قيل ويقال قوله لم يقولوا بانها غير مبدعة قال في الحاشية لعل بعض المحققين يسمي الجعل البسيط بالجعل الابداعي
اخذ من ذلك كما قال التأثير قد يكون اختراعيا اعني بافاضة الاثر على القابل كالصور والاعراض على القابل المادة
لها وقد يكون ابداعيا اعني ايجادا والايس من الليس وعند صاحب التجريد هو جعل بسيط مقدس عن شوائب الكثرة

التأثير ومتعلق بالذات بالشيء فقط واما هو التأثير الحقيقي في الشيء هو الاول هو في الحقيقة تأثير في بعض اوصافه اعني كونه شيئا آخر
هو الموجود او غيره انتهى وفي كلام هذا المحقق اشارة الى ان الجعل المؤلف لا بد فيه من قابل متقرر يجعله متصفا بالشيء كما ان
الصباغ يجعل الثوب المتقرر مصبوغا وهذا ظاهر جدا فان تقرر شيء شيئا لا يعقل الا بان يكون الشيء الاول تقرر قبل
الاتصاف بالثاني فتعلق هذا الجعل المؤلف انما يتعلق بالموجودية اذا كان لها تقرر قبل دون الاتصاف بالموجودية وهذا
التقرر اما تقرر في الذهن فالجاعل يقرر هذا الثابت الذهني موجودا في الخارج او يكون تقررا آخر كما يراه اهل التحقيق و
قد مر من قبل لكن على الاول لا بد ان يكون الموجود الذهني مجعولا بالجعل البسيط وهو خلاف مذهب المشائين واما ما قالوا
ان الجاعل يجعل اللاشيء المحض متصفا بالموجودية فيصير موجودا فمما يمجه الذهن المستقيم ويكذبه الوجدان السليم ق
الضرورة يلحقها بعد فرض تلك الماهية هذا الكلام يدل على ان هذه الضرورة ليست ضرورة ذاتية بل ضرورة مشروطة
بتقرر الماهية فح لا يصح استغناء كون تلك الماهية ماهية عن جعل الجاعل مطلقا انما يقتضي الاستغناء عن جعل مستأنف غير جعل
تقرر الماهية فح قد اتضح الحق وبطل ما كانوا يصنعون قد … ثم السلب ههنا ليس مقابل الايجاب فح قد زعم البعض ان المراد
ههنا بسلب الشيء عن نفسه سلبه في مرتبة الذات مقابل الايجاب في المرتبة ولا شك في الاستحالة مع تقرر الذيل على هذا
ولو كان ثبوت الذات لنفسها او الذاتيات لها مجعولا يصح سلب الذات عن نفسها وسلب الذاتيات عنها في مرتبة
الذات وهذا محال وقد رده المحشي بان الكلام ههنا في ثبوت الذات لنفسها والذاتيات لها بمعنى اتحادها معها لا
بمعنى خبريتها او عينيتها فلو كان هذا الثبوت بجعل الجاعل لم يكن عند ارتفاعه هذا الثبوت بل نقيضه هو سلب الاتحاد
لا سلب العينية والخبرية وح ما صح الملازمة فلا بد من الحمل على السلب بمعنى سلب الاتحاد لا بمعنى سلب العينية والخبرية
هذا ولعلك تقول ان خبرية شيء لشيء انما يعقل اذا كان لذلك الشيء تقرر بوجه من الوجوه ضرورة ان المعدوم المطلق
واللاشيء المحض لا يصح عليه حكم ثبوتي اصلا وقد اعترف المحشي في المرصد السابق ان الوجود شرط الخبرية فح اذا لم يكن للماهية
تقرر بوجه من الوجوه لا يصح الثبوت في المرتبة لانتفاء مصداقه وهو العينية او الخبرية عند كونها لا شيئا محضا بطل المتناقض
السلب في المرتبة عند عدم تقرر الموضوع فح لا وجه للعدول فان المنع على بطلان اللازم لازم على كل تقدير فالجواب
ان انتفاء التقرر للموضوع عن الخارج لا يوجب ارتفاع الثبوت في المرتبة بل يكفي ملاحظة الماهية للثبوت فسلب الثبوت
في المرتبة محال مطلقا سواء تقرر الموضوع في الخارج ام لا ولو كان ثبوت الذات او الذاتيات مجعولا لصدق

سلبه في مرتبة الذات وح لا يتوجه منع بطلان اللازم فتامل تامل جدا وثانيا ان مقصود المستدل ان ثبوت الذات اذا ثبت
في الخارج لو كان بالجعل يصدق سلبه في مرتبة الذات فان ارتفاع الذات عن الخارج لا يوجب ارتفاع الثبوت في المرتبة
بكفى ملاحظة الماهية للثبوت في المرتبة فتامل تاملا قال في الحاشية لا يصح الملازمة المذكورة في الدليل وذلك لانه لا يلزم على
تقدير ان لا يتعلق الجعل بالانسانية ان لا يكون الانسان من حيث هو انسان الا ان يقال كلما هو في مرتبة الماهية
فهو في المرتبة المتاخرة عنها من غير عكس ولا شك ان مرتبة تعلق الجعل وعدمه متاخرة عن مرتبة الماهية فاذا لم يكن الا انه
عند عدم تعلق الجعل بها لم يكن في مرتبة الانسانية من حيث هي انتهى ووجه الضعف ان القدر الضروري ان ما هو في
مرتبة الذات يلزم ثبوته للذات اينما تقررت ولا يلزم من ذلك ثبوته عند عدم تقرر الذات وبسبيلها المحضة فارتفاع
الثبوت ببطلان الذات لا يوجب سلب الثبوت في مرتبة الذات اي سلب العينية والجزئية وهذا ظاهر جدا والتحقيق انك
قد عرفت ان مصداق الثبوت في المرتبة ذاتية الشئ للمثبت له فالثبوت في المرتبة لازم اينما وجدت تلك المرتبة فان وجدت
في الملاحظة ثبت الذاتي فيها وان وجدت في الخارج ثبت فيه فلو كان هذا الثبوت مجعولا لكان في الملاحظة مجعولا بجعل المرتبة
في الملاحظة وفي الخارج مجعولا بجعلها في الخارج فاذا ارتفع عن الخارج الجعل والجاعل ارتفع هذا الثبوت عن الخارج دون
الملاحظة لان اللازم بارتفاع الجعل والجاعل صدق سلب الذاتي عن مرتبة الماهية في الخارج وان بقي ثبوته في الملاحظة وفي نفس الامر
ولا يلزم عدم ثبوته في الملاحظة فاللازم غير مستحيل والمستحيل غير لازم فالاولى ان يورد على سبيل الترديد ... نقول المقصود
منه ان الماهيات سواء كانت بسيطة او مركبة الخ قال في الحاشية هذا التقرير يوافق لما هو المشهور لما اورده المص في تحرير
المسئلة كما لا يخفى واما تقرير الشارح قدس سره فيبعد عن عبارة المتن ليس له عين ولا اثر في كتب القوم نعم حمل الشارح المحقق
قدس سره كلامه على الدعوى الجزئية زعما منه بان الدليل المذكور لا يثبت الا الجزئية فانه انما يثبت كون اتصاف
الموجود بمجعولية وهي ماهية مخصوصة فلم يلزم مجعولية الماهيات كلها بل لزم مجعولية بعض الماهيات واورد على الشارح المحقق
قدس سره اولا بعده عن عبارة المص وهذا ظاهر فان حمل قوله على البعضية بعيد كل البعد وثانيا مخالفة المشهور وهذا
هو الذي اشار اليه الشارح المحقق بقوله هذا ما اقتضيه تقرير الكتاب كما اورده المص في تحرير المسئلة والمشهور بينهم ان
احد المذاهب الخ ثم حمل المذهب الثاني على القول بالجعل البسيط وان كان يمكن في كلام المص لكن لا يمكن حمل ما هو المشهور
عليه على ما نقل قدس سره لان الاستدلال المشار اليه بقوله اما البسيطة فلانها ممكنة الخ لا يفيد خصوص الجعل البسيط فان

فان امكان البسيط انما يحوج الى جعل الجاعل مطلقا سواء كان جعله بسيطا او مركبا ولعل لهذا لم يلتفت الشارح المحقق في تقرير
هذه المذاهب الى الجعل البسيط لان هذه المذاهب الثلث انما هي بعد الاتفاق على الجعل المؤلف في مرتبة ما والقول
بالجعل البسيط الخارج عن هذه المذاهب غير مذكور هيهنا وقد فصل في حاشيته شرح حكمة العين وبين الخلاف الواقع بين الاشراقيين
والمشائين فتامل فيه — وما ذكر من الاستدلال هو الزام الخ قال في الحاشية هذا الزام مشهور من القائلين بالجعل البسيط
على القائلين بالجعل المؤلف وفيه عدم تصور معنى الجعل المؤلف فانه بمعنى جعل الشيء شيئا واثره الهيئة الخبرية اي الاتصاف
من حيث هو رابطة لملاحظة الطرفين وغير مستقل بالمفهومية وهذا اولى الى الجعل البسيط وجعل الشيء انتهى اراد بقوله
اثره الهيئة الخبرية الخ ان اثره معا وهذه الهيئة التي يصح عنه الحكاية بها ولك ان تقول في الزام القائلين بالجعل المؤلف
ينتهي بالاخرة الى الجعل البسيط لان المجعول على هذا التقدير اتصاف الماهية بالوجود فاثر الجعل صيرورة الماهية موجودة
ولا شك ان الاثر للجعل امر عيني فاثره الذي هو مفاده ومصداقه امر عيني وليس الا نفس تقرر الماهية وليس هناك
شيء يكون مصداقا سواها اذ لو لم يكن المصداق نفس الماهية المتقررة بل يكون مع حيثية زائدة واخذ في المصداق وكل
حيثية زائدة يكون متاخرة عن الموجودية ولا اقل من ان يكون معها اذ من المحال ان يتصف الا شيء المحض بصفة ثبوتية
اصلا فلا يصح دخولها في المصداق وكل حيثية زائدة يكون فاذن مصداق الموجودية نفس الماهية المتقررة فيكون هي مجعولة
فقد لزم الجعل البسيط بالقول بالجعل المؤلف فتم الالزام فافهم — وفيه نظر لقائل ان يقول الخ يعني ان المجعول عند
القائلين بالجعل المؤلف الهيئة الخبرية باعتبار حكايتها واثره ومفادها هو صيرورة الماهية موجودة لا الاتصاف بانه هيئة
ومتقررة ولا يكون اثره نفس تقرر الاتصاف وخروجه من الليس المحض الى الايس حتى يلزم الجعل البسيط وهذا ظاهر
جدا فلا يتم الالزام الا بالرجوع الى ما ذكر من الحق الصراح فافهم — فلا يرد ان النزاع في مجعولية الماهيات الممكنة الخ قد
وقف المحشي على ظاهر الفاظ المورد ولو اورد بان الكلام في الماهيات الموجودة في الخارج بان انفسها مجعولة او اتصافها
بالوجود والذي لزم من الالزام المذكور لو تم مجعولية هيئة الاتصاف الذي لا وجود له في الخارج فلم يتم الالزام نعم لو لزم
استحالة اخرى هي ان لا يكون اثر الجعل امرا عينيا وهذا اشكال اخر لو تم والكلام في ان المذكور بعد تمامه يكون الزاما ام
فتامل هل المذكور الزاما ام لا فتامل — هذا اذا كان التشخص مركبا الخ يعني ان التشخص اذا كان مركبا في الخارج عن الماهية
والتشخص يصح القول بان المجعول كون الماهية متشخصة فلم يلزم الجعل البسيط واما اذا كان التشخص عبارة عن الهيئة المتحازة

فمجعولة هي بقيد مجعوليته فالاعتراف بمجعوليته نفس الهوية اعتراف بمجعولية الماهية جعلا بسيطا وكذا اذا كان مركبا عقليا لان جعل
الكل هو بعينه جعل الاجزاء العقلية لاتحادها جعلا ووجودا وهذا هو ما قال في الحاشية الشمسية ان كان مركبا عقليا فجعله هو بعينه
جعل الاجزاء العقلية لاتحادهما جعلا ووجودا وان كان من الماهية النوعية فجعله جعلها بالضرورة ثم حمل كلام على تركب الشخص في
الخارج وكون المجعول نفس الوجود الخاص وهو اعتراف بالجعل البسيط تنبيه اشاره يدل على ان المصنف لم يجعل المذهب الثاني
القول بالجعل البسيط بل الظاهر انه نقل مذهبا اخر هو ان الماهية الكلية مجعولة فرد وان المجعول هو الوجود الخاص المتعين بذاته
بناء على ما هو راي الاشراقية لا الماهيات اولا وجود لها على رايهم والموجود عندهم هو الهويات البسيطة التي هي عين الوجودات
الخاصة فتامل قوله كان المراد منه ان الجعل لا يمكن الخ يعني ان صاحب هذا المذهب قائل بالجعل المؤلف ومدعي ان الماهية
البسيطة لا يمكن ان يتعلق الجعل بنفسها اذ لا نسبة فلا امكان فلا مجعولية انما المجعولية في اتصافها بصفة زائدة عليها كالوجود
ونحوه بخلاف الماهية المركبة لان في حد حقيقتها قيام بعض الاجزاء بالبعض فهناك بين الاجزاء نسبة فيعرض لها الامكان
فيصح تخلل الجعل بين الاجزاء انفسها ويكون اثر الجعل صيرورة بعض الاجزاء متصفة بالبعض الاخر قوله او المراد الخ هذا بعيد
من التوجيه الاول فتامل قوله اشارة الى ان هذه الحيثية تعليلية متعلقة بالمحمول لا اطلاقية الخ يعني ان الحيثية المذكورة
ليست اطلاقية والا لكان الحاصل ان القسم الاول ما يلحق نفس الماهية مع قطع النظر عن القسمين الباقيين فانهما ايضا يعرضان
لنفس الماهية لا الماهية مقيدة بقيد الوجود ونحوه وفي هذا الكلام اشارة الى ان الاقتصار ليس خارجا عن مصداق اللوازم فان
المصداق نفس الماهية المتقررة المجردة بينها وبين الذاتيات كما انها تنتزع عنها مبادي المحمولات لا لنفس الماهية من حيث
هي حتى لا يبقى فرق بينها وبين الذاتيات في المصداق وما اغرب ما سمعت من الكلام المزخرف المموه الخالي عن الافادات
اللائح عليه انواع البديهيات ما في الافق المبين حيث نقده وقال لم منها لوازم ومصداق الحمل فيها نفس الماهية المجعولة ومفهوم
المحمول مع اقتضاء من الماهية المخلوط لا الماهية المجعولة باعتبار المجعولية فاعتبار المجعولية فضلا عن الوجود المتاخر عنها ان استندنا
لوازم الماهية الى نفس الماهية من حيث اقتضاء المخلوطا من غير اعتبار مدخلية مطلق الوجود كما يلح عليه التنبه لنظر شيخ الصناعة و
رئيسها فان ملاحظة المجعولية انما احتيج اليها في صدق الحمل لكونها من الطبايع الامكانية ولا فاقة متقررة لولا استنادها الى مطلق
المرتبط الايجالي بما هو مطلق الرابط الايجالي وذلك لا من حيث الخصوصية الا بالعرض على قياس ما عرفت ثم قال بعيد هذا من الكلام
وان قلنا بمدخلية مطلق الوجود فيكون مصداق الحمل حينئذ الموضوع المتقررة بالجعل ومفهوم المحمول واقتضاء الماهية باعتبار مطلق

مطلق الوجود مخلوطا والكان خصوصيته احدى الوجودين مثلا مدخل لا انتهى وانت ومن يصلح للمخاطبة تعلمان ان المصداق
ما يقصد عند الحكاية وينسب اليه بالمطابقة وعدمها ولا ارتياب في ان يرام الى ان يكون من الخاصة والعامة والثمر
غير مبين الحكاية في قولنا الاربعة زوج من اتصافها بالزوجية ولا شك ان المتصف به نفس الاربعة لا الاربعة
المقيدة بالاقتضاء اذ ليس من الابدي اقتضاء الماهية يحكي بهذا الحمل ولو كان الاقتضاء معتبرا في المصداق لما صح منه المحاكية
على هذا النمط او لا يعلم ان المفروض بالذات من دون واسطة في العروض نفس ماهية الاربعة لا الماهية بقيد الاقتضاء
فيتبينا من حيث انها مورد نعت للزوجية ومصحح لانتزاعها المحكي عنها بهذا العقد فلا تكون ممن الغافلين الذين يحاولون
ان يجدوا ما لم يفعلوا او يثبتون ان يقدروا من الفلاسفة بما لم يحصلوا ثم ان في لوازم الماهية مذاهب ثلاثة الاول انها غير
مجعولة اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل مستأنف من الملزوم وغيره زعما منهم بان اللوازم والذاتيات واجبة الثبوت والمفتقر
الى الجعل ما يكون في معرض الامكان وبناء على هذا الرأي قال من قال يجوز ان يكون الوجود زائدا على ذات الحق جل
وعلا ولا يكون في اتصافه محتاجا الى جعل الجاعل لانه من لوازم الماهية وانت بما قد عرفت في جعل ثبوت الذاتيات قد
خرجت عن العهدة في ابطال هذا الرأي وابطل في المشهور بان الضرورة حاكمة بان ما هو خارج عن الماهية والمفتقر
في ثبوته لها الى جعل الجاعل وبناء على هذا الرأي قد قال من قال يجوز ان يكون الوجود زائدا على ذات الحق جل وعلى و
لا يكون في اتصافه به محتاجا الى جعل الجاعل لما انه من لوازم الماهية الاول تعالى ولا قد حرف الكلم عن مواضعه وتشمر الذيل
للكذب والافتراء ونسب الى القائل ما لم يقل بلا اختراء صاحب الافق المبين فمن كلامه بانه يلتزم جواز كون الوجود
من لوازم الماهية وهي يكون من حيث هي هي مؤثرة فيه لا من حيث هي موجودة او معدومة ثم زيفه بان عدم اعتبار الوجود
في الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها من الوجود وهي هي
محال فضلا عن ان يكون مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التأثير عنه ولا كذلك الحال بالقياس الى صفة اخرى
بل يتصور للماهية مرتبة من الوجود لا يكون بحسبها الخلط بصفة والكان الاقتران في الاعيان وايا ما ولا ريب لا شك وانت
بان هذا الكلام مزخرف وقول مزيف فقد الاغماض عما فيه من التحريف لان المورد لم يزعم ان عدم اعتبار الوجود بعينه
الانفكاك عنه بل هو يقول ان الماهية حال الاقتضاء للوجود مخلوطة به فانه يرى الوجود من اللوازم فكيف يجوز الانفكاك
بلا خلاف الامر اذ انكم بما جوزتم كون الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود علة والكان الوجود من المقارنات بلا تعلق

للوازم فلم لا يجوز ان يكون الوجود من هذا القبيل ويكون الماهية بذاتها مقتضية له مع قطع النظر عنه وان كانت مخلوطة به واما
لانه لا يجب تقدم مقارنات العلل على المعلول وان اراد انه لا بد من الوجود للمقتضي متقدما على المقتضى فقد صار الوجود
شرطا لان ما هو متقدم على الشيء بالذات لا بد ان يكون من العلة من هذا خلاف ما ادعى هو نفسه من الوجود لا مدخل له في اقتضاء
الماهية للوازم وانما هو من المقارنات الاتفاقية فافهم وسيذكر في دفع هذه الاعضال بانه اجاب الشارح في المرصد الاول
واخرج عن عهدة ذلك عقدة التشكيك المذهب الثاني انها مجعولة وان الجاعل المقتضي نفس الملزوم اقتضاء بحيث
لا يصح الانفكاك ثم جمهور المنتسبين بهذا المذهب قالوا ماهية الملزوم مقتضية بشرط الموجودية والوجود من شرط
الاقتضاء كما في سائر العلل وذهب ان المقتضي نفس الماهية المتقررة حال الوجود والوجود من مقارنات المقتضي
لعل منشأ الخلاف في الجعل فمن ذهب ان الماهية مجعولة واثر الجعل نفس تقرر الماهية المتقررة جعلها مقتضية للوازم لانها
صارت واقعية فلا تفتقر في الاتصاف باللوازم الى امر زائد ومن ذهب الى ان المجعول بالذات اتصافها بالوجود
ذهب الى ان المقتضي الماهية من حيث الوجود لانها صارت واقعية بهذا الاتصاف ولا تقتضي دونه لكن مدار الخلاف
على هذا الوجه يجعل نسبة صاحب الافق المبين هذا الرأي الى الشيخ لانه قائل بالجعل المؤلف والمحشي استدل على اشتراط
الوجود في الاقتضاء على تقدير كون الملزوم مقتضيا بثلثة وجوه الاول انه لو لم يشترط الوجود في اقتضاء المقتضي
لزم استناد الموجود الذي هو اللازم الى ما ليس بموجود وهو الذي قال لئلا يلزم استناد الوجود الى الشيء اه وفيه
ان الملازمة ممنوعة بل غاية ما لزم استناد الموجود الى ما ليس الوجود معتبرا فيه شرطا او شطرا والخصم يقول به الثاني ان الماهية
نفسها قابلة فلو كانت مقتضية من دون امر زائد لزم ان يكون شيء واحد قابلا وفاعلا وهو محال واليه اشار بقوله
ولكون شيء واحد قابلا وفاعلا من جهة واحدة وفيه ان المستحيل كون شيء واحد مستعدا وفاعلا لا موصوفا وفاعلا
واللازم هنا هو الثاني لا الاول فما هو مستحيل غير لازم وما هو لازم غير مستحيل الثالث لو لم يشترط الاقتضاء بالوجود
لزم صدور الاثار من دون اعتبار الوجود واليه اشار بقوله لصدور الاثار من الماهية اه ولعلك تقول ان الخصم لا يجوز
استحالة لانه يدعي ان اقتضاء من الماهية والوجود من المقارنات لكن الحق غير خاف لان الوجود هو مبدأ الاثار
فلو كان صدور الاثار من الذات نفسها نفي الوجود وقد صار المقتضي الوجود وايضا هو خلاف مذهبهم ثم فرق بين
الوجود المطلق ومطلق الوجود وزعم ان الشرط هو الثاني دون الاول لان الاول مبهم فلا يستند اليه المعين وفيه ان

وفيه ان اللوازم ايضا مبهمة فلا استغناء الا للمبهم الى المبهم قال في الحاشية مطلق الوجود ايضا مبهم الا ان ابهامه ليس
في نفسه كما ان ابهام الوجود المطلق في نفسه ولهذا قال والحق اي الحق ان العلة الفاعلية يجب ان يكون متشخصة
كما انها يجب ان يكون موجودة ؛ فان العلة الفاعلية والحق اي اشارة الى ابطال كون الماهية مقتضية
سواء كان الاقتضاء بشرط الوجود او لا بشرطه وحاصله ان العلة الفاعلية سواء كانت للواحد بالشخص او للواحد
بالعموم يجب ان يكون متشخصة بديهة فان العقل يقتضي ان يكون للمبهم اقتضاء ولكانوا ينزعجون بجواز اقتضاء المبهم
للمبهم فتقرير المذهب الثالث واليه ذهب المحشي كما قال والحق ان الجعل والاتحاد اي ان اللوازم مجعولة بجعل الملزوم
على سبيل الاستتباع وهو مختار المتأخرين المحققين وقد اشار الى برهان هذا المذهب بقوله ان الاتحاد من خواص الآثار
جعل مجدد فيكون هو الجاعل لكن هذا الجعل هو بعينه جعل الملزوم لا جعل مستأنف والا لزم صحة التخلف بالنظر الى
تقرر الملزوم ووجوده قال في الحاشية سواء كان جعلا بسيطا متعلقا بالماهية من حيث هي او جعلا مركبا متعلقا بها
من حيث الوجود على اختلاف القولين فعلى الاول يتصف الماهية بلوازمها بعد التقرر فانها تقررت اولا ثم
موجودة باحد الوجودين ثم تتصف باللوازم وعلى الثاني يتصف بها بعد مرتبة الوجود وفي قوله فانها تقررت اولا
اي اشارة الى ان استتباع صدور الماهية اللوازم بواسطة استتباعه للموجودية فافهم ؛ والسر فيه ان الماهية
لم تتقرر اي وتحقيقه ان تقرر الماهيات يحتمل ان يكون تقررا بحيث يكون مخلوطة باللوازم وتقررا بحيث يكون منفكة
عنها والتقرر الثاني مستحيل بالذات انما الممكن تقرر بحيث يكون مخلوطا باللوازم فالجاعل انما يوجب انحو الممكن من
التقرر فاوجب التقرر بحيث يكون متصفا باللوازم فجعل الملزوم هو بعينه جعل اللوازم ولا يجوز ان يتقرر الماهية
اولا مطلقة من اللوازم ثم يتصف بها باقتضاءها او باقتضاء فان التقرر على هذا الوجه مستحيل بالذات فافهم ؛
وكذا لوازم خصوص احد الوجودين يعني ان لوازم خصوص احد الوجودين ايضا مجعولة بجعل الذات لان تقرر الماهية في
نحو من الوجود يكون اللوازم لازمة بالنظر اليه لا يمكن الا متصفة بها فجعل الماهية متصفة بها وهذا انما يتم في اللوازم
التي لا ينفك عنها الماهية ولا يتصور مرتبة من وجودها منفكة عنها وكون لوازم الوجود كذلك مما هو محل تامل ؛
وان لم تتصف بها الماهية في الذهن اي حاصله ان لوازم الماهية امور اعتبارية بل موجودات عينية كان
الاتصاف بها من يوجد افرادها في الخارجية في الماهية وتتصف ايضا فلا تتصف به الماهية في الذهن والا لزم ان يقوم بالمعدوم

الموجودة في الذهن المعدومة في الخارج موجود عيني فيلزم اتصاف المعدوم في الخارج بالموجود فيه فان قلت كون الشيء موجودا
في الخارج فيه يكفي فيه موجودية فرد فيه فيجوز ان يكون فرد من اللازم في الخارج ويقوم بما فيه وينضم الى الموجود في الخارج
ويتصف به ويكون افراده الاخر معدومة في الخارج ومنتزعة عن الموصوف ويتصف بها الماهية الموجودة في الذهن فلا يلزم
الاستحالة قلت سيجيء ان الصفة اذا كانت امرا عينيا لا بد في الاتصاف بها من قيامها وانضمامها الى الموصوف
فلا يجوز العقل ان يتصف بالسواد المعدوم شيء فلو كانت اللوازم امورا عينية وجب في الاتصاف بها انضمام افرادها
الى الموصوف فلو اتصف بها الماهية في الذهن لزم قيام افرادها العينية بالماهية الموجودة في الذهن ولزم الاستحالة قطعا و
بعد فيه كلام لان عدم كون اللوازم اعتبارية انما يوجب كونها امورا انضمامية وكون الاتصاف بقيام مبداها على حده
الانضمام ولا يلزم منه ان يكون هذه الانضمامية موجودة في الخارج الاثري والعقد ضروري بانضمام الصفة لانه لا يكون
الا موجودا في الخارج بنفسه النفس مع كونها موجودة الى ذهنية فيجوز ان يكون اللازم صفة انضمامية ويكون الاتصاف بها في الخارج
بقيام افرادها الخارجية وفي الذهن بانضمام افرادها الذهنية فلم يلزم قيام فرد خارجي بالموجود في الذهن المعدوم في الخارج
وغاية ما يمكن ان يقال ان الامر المنضم انما يكون موجودا في الذهن اذا لم يترتب الاثار عليه ولا يمكن ان يتصف الشيء
بامر منضم ذهني بحيث لا يترتب عليه صدق المشتق فلو اتصف موجود ذهني بفرد منضم اليه بحيث يترتب عليه صدق المشتق
فيلزم اتصاف الموجود بامر يترتب الاثار الخارجية عليه فيلزم اتصاف الموجود الذهني المعدوم في الخارج بصفة مترتبة الاثار
الخارجية الموجودة في الخارج واما قيام الصورة الذهنية بالنفس فليس بحيث يترتب عليه صدق مشتقها لان حال الصورة الذهنية
علم وبقيامها بالذهن يترتب عليه صدق العالم لانا نقول لهذا ذهب المحشي الى ان الصورة من حيث القيام والاكتناف
بالعوارض الذهنية موجودة خارجية الموجود في الذهن الشيء من حيث قطع النظر عن الاكتناف وليس هو علما ولا يترتب
صدق مشتقه عليه وقد عرفت مع ما له وما عليه ولا يمكن هاهنا القول بان الفرد المنضم الى الصورة العلمية من حيث القيام
بها وهي موجودة في الخارج ان كانت ومن حيث هي موجودة في الذهن لان لوازم الماهية يجب اتصاف الماهية بها سواء
كانت موجودة ذهنية او خارجية فلا بد من ان يتصف الماهية من حيث هي موجودة مع قطع النظر عن العوارض الذهنية
باللوازم فوجب انضمام اللازم اليها بحيث يترتب عليه صدق مشتقه فيكون موجودا خارجية والموصوف موجود ذهني
فلزم الاستحالة واذ قد بلغ الكلام الى هذا التقرير ظهر لك ان المعقولات الثانية امور اعتبارية ان الامر الذهني لا يتصف

بصفة انضمامية وبناء هذا التقرير على ان ايجاب حمل المشتق اثر خارجي مطلقا وليس الا كذلك والا لاصح انتزاع صفة توجب
حمل المشتق فان للصفة الانتزاعية وجودا واحدا هو الوجود الخارجي في ترتب الاثار فلو اتصف الماهية باللوازم الاعتبارية
لزم الخلف وانتقض الدليل بل لا اثر الخارجي ايجاب حمل المشتق في الخارج وقد بقي بعد وضعفه واما اولا فلانك قد
عرفت ان الامر المنتزع يتصف به الشيء لو يكون هذا الاتصاف موجبا لحمل المشتق فهذا القيام بحذوه والوجود الخارجي
فلو اتصف الماهية باللوازم ولو اتصافا انتزاعيا وجب ان تقوم بها في قياما بحذوه والقيام الوجود الخارجي فيه
ترتب الاثار بالموجود الذهني المعدوم في الخارج وسوقي قوة الاستحالة انضمام موجود ذهني بالموجود الذهني صح واما ثانيا
فلان ايجاب حمل المشتق مطلقا ليس اثرا خارجيا انما الاثر الخارجي ايجاب حمل المشتق في الخارج بان ينعقد به قضية خارجية
اتصاف الماهية باللوازم اتصاف واقعي ذهني وليس بخارجي اذ اللوازم ما يتصف به الشيء بالاتصاف الذهني والخارجي
في الخارج ولذا ينعقد وباللوازم قضية حقيقية فلو كان الاتصاف باللوازم اتصافا انضماميا وترتب عليه صدق المشتق
يترتب على المنضم في الخارج صدق المشتق فيه وعلى المنضم في الذهن صدق المشتق في الذهن صدقا واقعيا فلا يلزم اتصاف
الموجود الذهني بالصفة العينية فتامل فيه والحق ان الحكم بالوجود الخارجي للشيء انما هو بقيام الاوصاف الانضمامية فلو جوز
قيام الاوصاف الانضمامية بالموجود الذهني لانهدم حد الحكم بالوجود الخارجي كما يشهد به الوجدان الصحيح فلا يصح انضمام
صفة بالموجود الذهني فافهم قوله ولنا حرث فيه الموجود الخارجي ايضا حاصلا لو كانت اللوازم امورا متقررة لاتصفت
الماهية بها في الخارج اتصافا انضماميا فوجب تاخره عن الوجود الخارجي للموصوف واللوازم لا تتاخر عن خصوص الوجود الخارجي
للموصوف بل انما تتاخر عن مطلق الوجود وفيه ان القدر الضروري عدم اشتراط خصوص الوجود الخارجي للموصوف للاتصاف
بطبائع اللوازم لا عدم اشتراط خصوص الوجود للاتصاف بفرد منه واللازم تنها تاخر خصوص الاتصاف بالفرد الخارجي
عن خصوص الوجود الخارجي وخصوص الاتصاف بالفرد الذهني عن خصوص الوجود الذهني والاتصاف بالمطلق عن مطلق
الوجود فتامل قوله فيه مسامحة والمقصود ان هذا القسم الخ قال في الحاشية وجه المسامحة ظاهر سوا واريد بالموجودات
الخارجية الموجودات الخارجية فان اللحوق هو الماهية لا الوجود والتشخص معتبر في جانب الفاعل لا في جانب القابل انتهى
كلامه هذا مبني على ان التقسيم لعوارض الماهية لا لعوارض الاشخاص والا فلا مجال في جعل الاشخاص موردا مسامحة وقوله والتشخص
معتبر له ولا يخلو عن كدورة فان هذا القسم لا يجب فيه ان يكون معلولة للملزوم ولو كانت معلولة له ايضا فالتشخص يلحق بما في (?)

النفس الاول بل التقيضي المهية في اي تشخص كان والا لاختص بتشخص معين ولم يكن مشتركا بين الاشخاص التامل قوله
والا فالوجود ونحوه احتاج هذا اعتبار على ما هو المشهور بين جماعة منهم الشارح المحقق والمحقق الدواني والتحقيق فيه ما قد عرفت
قوله اشارة الى تطبيق ويلزم الخ نقل هذا المراد من قولهم لو كانت الماهية مجعولة بعد ارتفاعه يلزم سلب الشيء
عن نفسه او كانت المجعولية من لوازم الماهية فعند تصورها غير مجعولة يلزم تصور الماهية لا ماهية والا يخفى بعده قوله والحق
ان كلا منهما من العوارض الذهنية الخ الكلام في الوجود وقد تقدم فتذكر قوله قد عرفت ان الجعل على قسمين الخ لم
يلتفت الشارح المحقق هنا الى الجعل البسيط وصور المذاهب باعتبار الجعل المركب وجعل المنازعة لفظية ولعل وجهه
انه وجد اصحاب هذه المذاهب المنقولة قائلين بالجعل المؤلف وان المذهب الثاني المنقول هنا غير مذهب الاشراقيين
والمشائين وقد بين الجعل البسيط والمركب وبين النزاع الواقع بين الاشراقيين والمشائين في حواشي شرح حكمة
العين قوله فالاشراقيون ذهبوا الخ قال في الحاشية تحرير محل النزاع ان الاثر بالذات على تقدير الجعل البسيط هو
نفس الشيء من حيث هو الوجود والاتصاف اثر بالتبعية وعلى تقدير الجعل المركب هو اتصاف الماهية بالوجود من
حيث هو غير مستقل بالمفهومية اي معا والماهية المركبة ونفس الشيء او الوجود والاتصاف لا بد الا باعتبار اثر من
الاثر بالذات قوله الفاعل يجعل نفس الماهية او الوجود واذا كان نفس الماهية فمجعوليتها مجعولة الوجود جعلا بسيطا وان كانت
غيره بان كان نفس الواجب او الاثر اعتبارا فالمجعول الماهية جعلا بسيطا دون الوجود وقد بينا سابقا ان الحق هو الاول
والصدر الشيرازي قد ذهب ان الموجود بالذات هو الوجود والماهية موجودة بالعرض وان الوجود زائد على الماهية كما قد
نقل بديهية وجوهره فيما تقدم فقال بناء عليه ان المجعول بالذات الوجود دون الماهية واستدل على ابطال مجعولية الماهية
بوجوه منها ان الماهية من حيث هي لو كانت مجعولة لكان الجاعل مقوما للحقيقة لكونه مقدما عليه تقدم الذاتي على
الذاتي اعني التقدم بالماهية فيكون داخلا فيها ولما امكن تصور المجعول من دون تصور الجاعل وانت لا يذهب عليك
ان هذا منقوض بالوجود ونفسه فان الوجود مجعول عنده جعلا بسيطا فلو كان مجعولا لكان الجاعل مقدما على الوجود
الذي هو نفس حقيقته فيكون مقوما لحقيقة الوجود ومقدما عليه تقدم الذاتي على ذي الذاتي ولما امكن تصور الوجود المجعول
دون تصور الجاعل والحل انه فرق بين التقويمين فتقويم الجاعل معلوله تقويم امر خارج اثره خروج المعلول الذي هو المقصود
والماهية من اللبس المحدث الى الايس وتقويم الجزء انما هو تقوم بحيث يدخل في المتقوم ويجتمع مع جزء آخر فيحصل تمامها

باجتماعها حقيقة المركب والمستحيل هو الثاني واللازم هو الاول فاللازم غير مستحيل والمستحيل غير لازم فافهم نعم يمكن
ابطال هذا الرأي بان الماهية المتقررة او يعرض لها امر يصيرها مصداقا لهذه الكلية والتاليس لا ثالث وعلى
الاول الوجود نفس الماهية فالمجعول هو الوجود جعلا بسيطا لا الماهية اذ زائد عليها الوجود وعلى الثاني فاثر الجعل
الاتصاف بهذا الامر فلم يكن الجاعل مخرجا اياها من الليس بل لو امكن التقويم فانما يكون تقويمه مثل تقويم الذاتيات فيلزم
خلف المذكور فتامل ولا يمكن توجيه كلام المستدل بهذا النمط كما يظهر من ملاحظة مذهبه وتصفح كلامه وهو ان الماهية الكلية تشخصها
ليس نفس ذاتها والا لم يصح عروض الكلية لها فتشخصها انما يكون بامر زائد وعنده تقوم بالتشخص ثم الوجود ولم يصدر عن
الجاعل فاذن المجعول بالذات واولا نفس الماهية الكلية بما هي مع حيثية الوجود واليقين او ما شئت فسمه
فلا يكون الماهية مجعولة وانت لا يذهب عليك انه منقوض بالوجود لان الوجود عنده مجعول جعلا بسيطا فنقول الوجود غير
متشخص بذاته والا لما كان مشتركا وقد اعترف هذا القائل بالاشتراك فاذن لا بد من تخصيص فالجعل جعل مؤلف فان
قلت الوجود عنده متشخص بنفسه وما به الاشتراك عين ما به الامتياز كما صرح به قلت فليكن الماهية كذلك فلا يسلم انه لو كان
التشخص نفس الماهية لم يصح عروض الكلية ولك ان تقرر الكلام من الراس انه قد اشتهر بين القوم انه ما لم يصر موجودا
لم يكن متعينا فان كان الماهية بنفسها متعينة فيكون بنفسها موجودة فالوجود نفس الماهية والهوية فاذن مجعولية الماهية مجعولية
الوجود فالوجود هو المجعول جعلا بسيطا وان كان امرا زائدا فهي موجودة بوجود زائد فالمجعول الماهية من حيث اتصافها بالوجود فالجعل
جعل مؤلف فلا يصح مجعولية الماهية مع زيادة الوجود فتامل وههنا انه لو كانت الماهية مجعولة لكانت المجعولية لازمة الماهية الى الجعل
لان المعلول لازم للعلة فيكون الماهيات الامكانية من لوازم ماهية جاعلة فيكون اعتبارية لان لوازم الماهية امور اعتبارية
وانت لا يذهب عليك ان لوازم الماهية التي حكم باعتباريتها ما يكون الماهية متصفة بها في اي نحو كان من الوجود
ذهنية في الذهن او في الخارج لا ما يكون تقرره تابعا لا زمان تقرر الماهية وهذا ظاهر جدا انتهى وثانيا ان الوجود امر اعتباري
ح قال الشيخ المقتول قاعدة لما كان الوجود امرا عقليا فالتي من علته هويته انتهى وقد عرفت فيما سبق معنى كونه اعتباريا
عقليا من جهة كونه منتزعا من نفس الماهية والهوية بان يكونا مصداقا له من دون قيام امر يكون مصداقا له
وقد وقع هذا من قبيل برهان لا يحوم حوله الاشتباه ودلائل الشيخ المقتول لو تمت لدلت على هذا فالحاصل ان
الوجود الذي حمل في قولنا الماهية موجودة اعتبار عقلي ينتزعه العقل من نفس الماهية والهوية وليس مصداقه امرا زائدا يقوم

بهما انضماميا او انتزاعيا فلا بد ان يكون اثر الجعل نفس الماهية والهوية ان اثر الجعل وما هو المجعول يجب ان يكون او اعتبار مفاد
هذه القضية ليس في الاعيان الا الماهية والهوية فهي مجعولة بالذات وبجعل جعل الجاعل كانت الماهية والهوية ثم يحكي بها
بالجعل البسيط ويحكي عنهما بانها موجودة ومن تدبر في كلام الشيخ المقتول وجده يطلق الاعتبار العقلي على ما يكون منتزعا
عن نفس الشيء من دون قيام امر يكون مصداقا له بحذائه وعلى هذا لا يتوجه ايراد المحشي الذي اورده ناسيا لما صاحب
الافق المبين فافهم تو. الا مصداقه ومصداقه ومساواته اما نفس الماهية فصارت مجعولة وانما هي من حيث هي مستندة
عن الوجود فلا يصلح للمصداقية انتزاعية متأخرة عن وجود الموصوف والا فلا مصداقية الا الماهية من حيث هي فيكون مجعولة
وهذا قريب انما حدس من دليل الشيخ المقتول كون المصداق صفة عارضة للماهية وماخوذة منها ذكره الشيخ تو. وقال انا
الوجود هو المعنى المصدري ومصداق حمله ح قال الصدر الشيرازي لو نسلم ان مصداق حمل الوجود على الماهيات انما هو انفسها
والا كان بعد صدورها من الجاعل حتى يكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف ولو كان الامر كذلك لزم الانقلاب من
مادة الامكان الى الوجوب الذاتي فان مناط وجوب الواجب عندهم هو كون حقيقة الواجب من حيث هي مصداق الموجودية
ومناط الامكان الذاتي هو ان لا يكون نفس ذاته كذلك فالممكن بعد صدوره من الجاعل مع قطع النظر عن اي اعتبار اخذ يري
نفسه لو كان موجودا لكان الوجود ذاتيا او لا يجدي التفرقة بين حمل الذاتي وحمل الوجود بان الذاتي يصدق على الشيء بلا ملاحظة حيثية
تقييدية او تعليلية وحمل الوجود يحتاج الى حيثية صدور الماهية من الجاعل لان هذه الحيثية ونظائرها اما ان يكون ماخوذة مع الماهية
في كونها مصداقا للموجودية اولا وعلى الثاني عاد المحذور لان الحيثية التعليلية تكون خارجية فلم يبق المصداق الا نفس
الشيء وعلى الاول فالصادر من الجاعل ليس الا المجموع المسمى بالماهية مع تلك الحيثية فليكن الوجود تلك الحيثية فالاثر
للفاعل اولا الماهية المتصفة بالوجود انتهى وانت لا يذهب عليك ان ما ذكره من الزام عينية مصداق حمل الوجود غير
حق وقد بينا سابقا بما لا مزيد عليه بيان شاف واما الزام الوجوب وليس بشيء فان عينية مصداق الموجودية لا يوجب ان يكون هذا
المصداق متقررا بنفسه بل يجوز عليه البطلان فلا وجوب اذ مناط الوجوب على عينية مصداق الوجوب وان زعم بعض
من المتأخرين من اتباع المشائين فغير موثوق به ولا حجة في زعمهم والحق احق بالاتباع ثم العجب من هذا القائل انه مع
اصراره على ان الموجود بالذات هو الوجود والماهيات انما هي منتزعة من الوجود كيف حكم بان مدار الوجوب على العينية
فان الوجود مصداق للموجودية من دون اعتبار امر زائد قطعا فيلزم ان يكون واجبا مع انه مجعول جعلا بسيطا وان جعل مناط

مناط الواجبية حيثية الوجود مع انضمام حيثية قائمة بنفسه فالوجود عنده قائم بنفسه لا يقال الوجود عنده ليس ممكنا بمعنى تساوي نسبته
الوجود والعدم اليه كيف والوجود نفسه لا يتساوى اليه نسبته ونسبة نقيضه بل هو ممكن بمعنى انه متقرر بتقويم الغير
وتقريره لانا نقول الاحتياج الى التقويم الغير وتقريره يوجب ان يكون في حد ذاته غير ضروري التقرر والا لا تقرر لانه لو كان
ضروري التقرر لتقرر بلا تقرير الغير اياه تحصيل الحاصل واذا كان ضروري اللاتقرر فالتقرر بتقرير الغير محال لكن لما اريد امكانه
منه تلك القضية موضوعها الماهية ومحمولها الوجود لان الحاكي عن التقرر واللاتقرر هو هذه القضية فقد لزم اتصاف الوجود
بالامكان بمعنى تساوي التقرر والبطلان بالنظر الى الذات فكذا حال الماهية عند حيثية الوجود على انه لو سلم ان الامكان
في الوجود هو الحاجة الى تقويم الغير ولم يلزم فيه الوجوب لثبوت الامكان بهذا المعنى فكذا حال الماهية عنده كونها نفس الوجود
مصداق الموجودية فافهم ثم قال هذا القائل والعجب من المحقق الدواني انه مع اصراره وتشدده على ان الماهيات نفسها
مجعولة قال حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت والقائم بذاته المعرى عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود
بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني ان مصداق الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها اصلا ومعنى كون
غيره موجودا انه موصوف بحصة الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل جعله بحيث لو لاحظ العقل ينتزع منه الوجود
بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول قد اصاب في هذا العجب ومن العجب انه اذا كان الموجودية بقيام
حقيقة الوجود فالمجعول هو القيام مع انه قد صرح ان الفاعل جعله بهذه الحيثية وهذا جعل مؤلف الا ان يقال ان هذا ليس
مذهبه بل تقرير الكلام المشائين فتامل فيه ثم قال والحاصل ان الموجودية اما بانضمام شيء اليه هو الوجود كما نقل عن المشائين
واما بما ذاته الفاعل نفس الماهية كما نقل عن الاشراقيين ولا يجعلها مرتبطة ومنتسبة الى الجاعل القيوم كما هو ذوق طائفة
من المتصوفين والاول باطل عند مولانا والثاني باطل بما ذكرنا فبقي وتعين هو الثالث فيكون المجعول كون الماهية مرتبطة
وهيئة تركيبية فقد لزم الجعل المؤلف انتهى وانت لا يذهب عليك ان الذي ذكر في ابطال الشق الثاني فقد عرفت حاله
والذي بقي هو من اثر الجعل كون الماهية مرتبطة فنقول ان الارتباط ليس الا التبعية والمجعولية فهذه التبعية في اي شيء في
تقرر الماهية نفسها فالماهية اذن مجعولة والجعل جعل بسيط وهذه التبعية والارتباط لا يحتاج الى جاعل مستانف وان كان في
اتصافها بامر زائد فقد آل الى الشق الاول وان كان بالتبعية امرا آخر اعتباريا للمجعولية فهذه التبعية مصداق الموجودية تمام
لا على الاول فقد صار الوجود هذه التبعية المنتزعة منها فآل الى الشق الاول وان لم يكن مصداقا للموجودية فلا تحصل من مجعوليتها.

الموجودية فلم يكن جعلها مولفا للموجودية سيف فافهم وقد دفع نوع من الاطناب لئلا يتبع احد في الارتياب . حيث ان
مصداق حمل الموجود الخ قال في الحاشية والحاصل ان مصداق حمل الوجود هو الماهية من حيث انها مستندة الى الجاعل
سواء كانت مستندة من حيث هي او مستندة من حيث الوجود فعلى تقدير استغنائها من حيث هي واحتياجها
من حيث الوجود لا يلزم صدق حمل الوجود في مرتبة الذات وان سلم ان المصداق خصوص استنادها من حيث هي فعلى
تقدير الجعل المولف مستندة الى الجاعل وان لم يكن مستندة باستناد مستانف ومحتاجة اليه وليست مستغنية عنه بل
النظر الصحيح يحكم بان المصداق هو خصوص الاستناد من حيث الوجود ولا استناد من حيث الذات والا لاعم انتهى
تحقيق ايراده الاول ان الحيثية حيثية تعليلية خارجة عن المصداق كما نقل عن المستدل الذي هو صاحب الافق المبين
فيجوز ان يكون هذه الحيثية حيثية الاستناد في الموجودية فلا يلزم من عدم مجعولية الماهية بالذات ان يكون الموجودية بالذات
ويرتفع الجعل راسا نعم لو قرر الدليل بان مصداق الوجود لما كان الماهية نفسها بشرط حيثية الاستناد فمصداق الموجودية
نفسها فهو المجعول كما تقدم في تقرير الدليل الاول لكان لوروده وجه او زعم بان هذه الحيثية داخلة في مصداق الموجودية فيكون
متقدمة على الموجودية فيكون متقدمة على الوجودية فيكون الاستناد نفس الماهية ولو لم يكن الاستناد راسا لم يكن يرد
اعتراض المحشي لكن الكلام في كون الحيثية داخلة في المصداق فتدبر واما اعتراضه الثاني فالظاهر انه غير موجه فان استناد الماهية
في نفسها استناد بالعرض فلا يكفي في كونه مصداقا للموجودية التي هي بالذات فافهم وكن من الشاكرين . ومن البين
ان ذلك الخ لعلك تقول ان القول بالجعل البسيط يقتضي ان يكون الماهية المجعولة سابقة على الوجود وهي مرتبة حمل الذاتي
والذاتيات فصار حمل الذات والذاتيات مجعولا لكنك تعلم ان لا نعرف فان مجعولية مصداق حمل الذات و
الذاتيات عين المتنازع فيه وليس الكلام الا فيه انما المحال مجعولية حمل الذات او الذاتيات بجعل مستانف بعد تقرر الذات
وهو غير لازم وقد مر ما يتعلق بهذا المقام فانه لو تاملت لم تجد الحق متجاوزا عنه فتذكر . وثانيا بان علة الاحتياج الامكان
الخ ولك ان تجيب عنه بانك قد دريت ان الوجود ليس الا موجودية الذات ومصداق حمله نفس تقرر الذات لا بمعنى
تقوم بالذات على وجه الانضمام او على الانتزاع فالامكان الذي هو كيفية نسبة الوجود انما هو حكاية عن تساوي التقرر
واللاتقرر في حد ذاته فاحتياج الامكان الى الجاعل انما احتياجه الى ان يقرر ذاته او يبطلها فالحاجة في مرتبة الذات و
الامكان الذي في مرتبة الذات يعني ان مصداق الحاجة والامكان امر واحد هو الذات المساوي بالنظر الى طرفي التقرر

طرفا التقرر واللاتقرر فافهم ١٥ه ولا يخفى ان الامكان علة الاحتياج اه لا يذهب عليك ان حاصل الاستدلال انه
من الضروريات ان المجعول بالذات ما هو ممكن بالذات والمهية نفسها غير ممكنة لان الامكان كيفية النسبة ولا نسبة
هناك اذ لا تعقل النسبة الا بين شيئين فالمهية ليست مجعولة فح لا توجه لهذا الجواب الا ان يقال مقصوده ان الامكان
الذي هو كيفية نسبة الوجود انما هو علة لاحتياج المهية في الاتصاف بالوجود عند من يقول بالحاجة في الاتصاف ونحن
لا نقول باحتياج الممكن في الاتصاف فليس عندنا علة للاحتياج في الاتصاف بل هو علة لاحتياج المهية في تقررها لان
مرجع الامكان الى تساوي التقرر واللاتقرر كما عرفت ١٥ه مع ان علة الاحتياج هو الامكان بمعنى المصداق اه
يخدشه ان مصداق الامكان نفس ذات الممكن فلو كان علة الحاجة نفسها لزم ان لا يتحقق حاجة حال بطلانها لان
انتفاء العلة يوجب انتفاء المعلول ولعل مقصوده ان علة الحاجة تساوي التقرر واللاتقرر وهو المراد بالمصداق
فتامل فيه فان هذا التساوي انما يكون مصداقا للامكان الذي هو كيفية نسبة الوجود وضمنها لو كان الوجود
مصداقه التقرر وهو قول بعينية الوجود وهو خلاف مزعوم المحشي فافهم ١٥ه وعلى الثاني يلزم تاخر المهية من حيث هي
اه هذا اذا كان جعل نفس المهية متاخرا عن جعل الوجود كما هو المظنون من الجعل بالعرض واما اذا كان معه فيلزم المعية
بين الحيثيتين وهو يستلزم المعية بين العارض المعروض والضرورة تشهد بخلافه ايضا كذا في الحاشية ولعلك تقول المهية
كما انها مجعولة بالعرض كذلك الوجود مجعول بالعرض فغاية ما لزم تاخر المهية والوجود عن الاتصاف فلا يلزم تاخر
المعروض عن العارض لكنك لا تشك اذ يلزم تاخر المعروض عن الاتصاف بالعارض واستحالته في قوة استحالة
تاخر عن العارض المعروض لكن يخدشه ان المحشي يجوز تاخر المعروض في الاتصاف الانتزاعي عن الاتصاف وكذا تاخر
المعروض عن الاتصاف الانتزاعي عن ثبوت المعروض وكذا تاخر المعروض عن الصفة الانتزاعية ثم قد عرفت ان
تقدم المعروض على العارض انما هو تقدم باعتبار الذات والذي يلزم ههنا تقدم العارض على المعروض في الواقعية
ولا استحالة في كون شيء متقدما باعتبار ومتاخرا باعتبار اخر وذلك ان نقول ان مجعولية الاتصاف انما تبطل لو كان
مصداق الوجود صفة انضمامية لانه لو كان نفس المهية مجعولا بالاتصاف هو جعل التقرر للمهية والكان واجبا سابقا
فالموجودية باعتبار الارتباط فالمرتبطة المهية فمعنى المجعول لو كان صفة انتزاعية فالمنشأ انما نفس الذات فمعنى المجعولية
والا صفة انضمامية فالمدعى وبعد تمهيده نقول لو كان المجعول الاتصاف لزم تقدم الاتصاف في الواقعية على المهية

ولكونه اتصافا ميته فالمدعي بعد تمهيده نقول لو كان المجعول الاتصاف لزم تقدم الاتصاف في الواقعية على الماهية ولكونه
اتصافا انضماميا يجب تأخره عنه فيلزم الخلف هذا غاية السعي في هذا المقام والتكلان على المتفضل المنعام قوله كيف
وكل شيء ما خلا الله باطل فلا يكون حقا فكيف يكون محتاجا الى جعل بالذات او بالعرض لجواز سلبه بمعنى رفعه بالكلية كذا في الحاشية
مقصد رابع المركب اما ذات او صفة قوله المصرح والا اي وان لم يقم البعض اجزائه ببعض آه توجيها للازمة انه مقصد رابع
لو لم يقم بعض اجزائه بالبعض فلا يمكن ان يقوم كل منها بثالث والا كان المجموع المركب صفة لا ذاتا بل يقوم كل منها بنفسها
فيستغني كل منها عن الاخر ثم دعوى قيام بعض الاجزاء بالبعض في القسم الاول مشكل بل لا يكاد يصح فان الانسان
مركب من النفس والبدن مع قيام كل منها بنفسها قطعا قوله كالمربع المركب من السطح آه فان المربع عبارة عند البعض
من الهيئة الحاصلة للسطح باحاطة خطوط اربعة متساوية وعند الرياضيين عبارة عن السطح بلحاظ تلك الخطوط الموجبة
لتلك الهيئة وعلى كل تقدير فدخول الخطوط في المربع في حيز الخفاء لكن الامر هين لا يضر باصل المقصود قوله اذ لا محل
لكل جزء مغاير للآخر فيه آه ان هذا العدد والواحد واحد بالاجتماع وكذا المحل والتعدد غير مضاف للوحدة الحاصلة بالاجتماع
ودعوى كون العدد واحدا او وحدة حقيقية مغايرة للوحدة الاجتماعية في حيز المنع بل الضرورة تشهد بخلافه قوله في
اما الوحدات فليس لكل منها آه فهي داخلة في القسم الاول لقيام بعضها شرط لقيام بعض اجزاء الهيئة في التركيب
العددي من تعدد الوحدة كذا في الحاشية واعلم انه قد تقرر في كلامه ان محل العدد طبيعة النوع وهو امر واحد وفيه بحث
فان العدد ربما يعرض الاجناس بل المقولات وليس هناك طبيعة واحدة ثم ان العدد والعارض للاشخاص المعينة من
الناس مثلا واحد شخصي ولو عرض هذا العدد بالطبيعة المشتركة بينها لزم عروض الواحد بالشخص للواحد بالعموم وتشخص الحال
بدون تشخص المحل ثم اشتراط عروض بعض الوحدات بعروض البعض الاخر اليه غير ظاهر فتامل مقصد خامس مقصد خامس
قوله وتوجيه هذا التعبير آه قال في الحاشية الذاتي لا يطلق الا على محمول غير خارج صرح به في نقد المحصل وتفسيره بما هو شامل
للجزء الخارجي لا يظهر له وجه انتهى نعم الوضع الاصطلاحي كذلك لكن باب المجاز غير مسدود والتفسير انما هو تفسير
المراد لا بيان الوضع والاصطلاح وطريقه اما بان يستعمل في المعنى اللغوي اعني المنسوب الى الذات كما نبه عليه المحشي واما
بان يستعمل في مطلق الجزء اطلاقا للخاص على العام وهو الظاهر فافهم والذي حمل الشارح المحقق قدس سره على ارتكاب
هذا المجاز عموم الحكم في الاجزاء الذهنية والخارجية قوله لكن كونه ذاتيا لاحدهما وعرضيا للآخر آه اي يرجح على تقدير

على تقدير اتحاد المختلف فيه واما على التقدير عدم اتحاده فلا كذا في الحاشية وقال في حاشية اخرى هذه الصورة
بعينه هي الصورة الثانية من الصورة الاولى والتغاير بينهما بحسب اعتبار حيثي الاشتراك والاختلاف ..
وبهذا ظهر ان هنا عشر صور اه قال في الحاشية نظرا الى التعميم في ما به الاشتراك وما به الاختلاف التعميم في الصفة
الثبوتية والسلبية والسلب المحض اعلم ان النظر الجليل يحكم بان يكون الصور ستة عشر لان الاحتمالات فيما به الاشتراك
اربعة وفيما به الاختلاف ايضا اربعة الذاتية والعرضية الثبوتية والسلب الثبوتي والسلب المحض فاذا اخذ احتمالات
ما به الاشتراك مع احتمالات ما به الاختلاف يرتقي الى ستة عشر وان نظر الى التعميم بالذاتية لكليهما او لاحدهما
زادت الاحتمالات لكن النظر الدقيق يحكم بان ذاتية ما به الاشتراك يجامع كلا من الاحتمالات الاربعة فيما
ما به الامتياز وعرضية ما به الاشتراك لا يجامع الا ذاتية ما به الاختلاف لانه اذا كان ما به الاشتراك بين
الشيئين عرضيا لهما فلا بد من ان يكون لهما حقيقة بها هما هما فيها ان الحقيقتان ما به الاختلاف ذاتيتان
لهما وفي عرضية ما به الاشتراك ثلث احتمالات فصار المجموع سبعة واما ذاتية ما به الاشتراك لاحدهما وعرضيته
فلا يجامع الا ذاتية ما به الاختلاف لكليهما او ذاتيته لما ما به الاشتراك عرضي له وعرضيته لما به الاشتراك ذاتي له
لان ما به الاشتراك اذا كان عرضيا لشيء فله حقيقة بها هو هو ما هو به هو ما به الاختلاف ذاتي له واما
الذي ما به الاشتراك ذاتي له ان كان تمام ماهيته فما به الاختلاف عرضي وان كان جزءا فما به الاختلاف ذاتي وذاتية ما به الاختلاف
في احدهما وعرضيته في الاخر وان كان امرا متحدا فهو بعينه ما به الاشتراك الذاتي في احدهما والعرضي في الاخر بقي ان يكونا
متعددين وما به الاشتراك ذاتي لهما وان كان عرضيا لاحدهما وذاتيا للاخر فقد مر فالصور اذن عشرة حدثت بالتعميم فيما به
الاشتراك وما به الاختلاف في الذاتية والعرضية لهما كليهما او لاحدهما والتعميم في العرض بين الثبوتية والسلب كـ
والسلب المحض اعني بالنعتين جميعا وعلى هذا معنى قوله والحكم بالتركيب في صورة واحدة ان الحكم كليا بان كل ما به
الاشتراك مشترك بينهما وما به الامتياز مختلف بينهما في صورة واحدة وهي ما يكون ما به الاشتراك ذاتيا لهما وما به
الامتياز ذاتيا واما الحكم بالتركيب في الجملة فلازم في صورة ذاتية الاشتراك وما به الامتياز لاحدهما وعرضيته الاخر فقد مر
مقصد تاسع لا بد في التركيب البتة الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض .. اعلم ان المراد بالتركيب
الحقيقي ان يكون للمركب وجود ووحدة اه الظاهر ان الوحدة وحدة بالاجتماع لكن لا تترتب على هذه الوحدة احكاما

تفصيل تاسع

فيه احكام الاجزاء وصارت الوحدة حقيقية معتبرة وكذا الوجود معروض هذه الوحدة وجود واحد باعتبار اضافته الى معروض
هذه الوحدة لكن هذا الوجود ليس مغايرا للوجودات الاجزاء بل وجودات الاجزاء بها صارت وجودا واحدا وجه للمركب وقد
زعم الصدر المعاصر للمحقق الدواني ان الوحدة في المركبات الحقيقية الغير الصناعية وحدة حقيقية مقابلة للوحدة بالاجتماع فان
الوجود هناك وجود واحد بسيط يحلله العقل الى حقائق الاجزاء كما ان المتصل الواحد يتحلل الى الاجزاء المقدارية وسياتي
الكلام معه ان شاء الله تعالى قوله ثم ما لا بد منه في المركبات الحقيقية سواء ان يكون بين الاجزاء مناسبة ما الخ هذا الكلام ناظر
الى عدم كلية وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض في المركبات الحقيقية قال في الحاشية انظر الصحيح الحكم بان للمركبات الحقيقية
لا بد بين اجزائها قبل الجزئية من مناسبة سواء كانت مناسبة الحاجة او غيرها والمركب الجوهري والمركب العرضي بعضه
من قبيل الاول وبعض اخر كمراتب الاعداد من قبيل الثاني واما بعد الجزئية فلا بد في المركب الحقيقي كلا مع مناسبة سابقة
بالاحتياج او لامر اخر من مناسبة لاحقة بالحالية والمحلية وكالمركب العددي فان فيه مع مناسبة سابقة لا بالعلية والمعلولية
كانت فيه مناسبة الوحدات لاحقة باحتياج بعض الوحدات الى بعض اذ لا يتصور العدد بدون تكرر الوحدة انتهى وفيه ان
دعوى العلية والمعلولية في المركب العددي غير ظاهر والظاهر انه ينافي نفي الحاجة بين اجزاء مراتب العدد ثم دعوى المناسبة
اللاحقة باحتياج بعض الوحدات اليه غير ظاهر وتكرر الوحدة لا يوجبه غاية الامر التجويز فتامل قوله الا ترى ان الحقيقة
مركبة الخ اي على تقدير تعلق الجزء الصوري منها كما هو التحقيق كذا في الحاشية قوله وان كان العدد وما تركيب من الجنس
والفصل الخ فيه اعتراف بان الاعراض مركبات وهيئة لها جنس وفصل وهذا يرشدك الى عدم التلازم بين التركيبين
عند الشيخ قوله والاعراض لا يوجد فيه ذلك اي ما بازاء الجنس وما بازاء الفصل فيه اشارة الى انتفاء المادة و
الصورة في الاعراض مع وجود الجنس والفصل وهذا ايضا ينافي القول بالتلازم قوله والحق ان هذه الهيئة انما هي في العدد
حقيقة الخ قال في الحاشية تلك الهيئة الوحدانية انما هي للتكثر بالذات وهو ليس الا العدد فالعدد في الحقيقة ليس مركبا
ولعل وجه ما يعينك على فهم ذلك ما تقرر عندهم ان المنقسم بالذات هو الكم وغيره منقسم بالعرض ولعلك تتفطن منه ان
المركب الخارجي اي المركب من المادة والصورة من حيث الذات فهو حقيقة واحدة مركبة من المادة والصورة على
وجه مخصوص وتركيبه كتركيب المركب العقلي او المركب التحليلي الا ان التركيب الخارجي مستلزم للتركيب العددي وعلى من
التركيب التحليلي والعقلي ليس مستلزما له انتهى وفيه انه ان اراد ان التكثر ليس حقيقيه وبالذات في الحقائق انما التكثر في

انما التكثر في عارضه الذي هو العدد بالذات وانما ينسب الى الحقائق المتكثرة بنوع علاقة كما هو الظاهر من بعض كلماتهم
فهو ظاهر البطلان لان العدد امر انتزاعي متأخر عن وجود المعروض فهو ليس بشيء والحقائق متعددة بانفسها سواء
كانت شخصية او نوعية او جنسية فانه من الضروري انه اذا تعددت الحقائق انتزع العقل من كل حقيقة معنى الوحدة
فانتزع من عدتها المجموع المركب المسمى عددا واما قوله تقرر عندهم ان المنقسم بالذات الكم الخ فالكلام في هذا التقرير وان
تنزل فانما يسلم في الكم المتصل دون المنفصل فان اراد شيئا اخر فليبينه اولا حتى يعلم ثم ينظر فيه احق ام باطل و
ما قال ان تركيب انيته من المادة والصورة كالتركيب العقلي والتحليلي فهو ايضا فاسد لانه لو كان الامر كذلك لكانت
المادة والصورة متحدتين بحسب الوجود فلا يصح انتزاع الكثرة العددية منهما بالضرورة الوجدانية ولم يبق فرق بين التركيب
العقلي والخارجي ويصح الحمل مع قطع النظر عن التعدد اي الانتزاعي بين المادة بما هي مادة وصورة بما هي صورة
فتامل قوله وتحقيق المقام ان الجزء الخارجي والجزء الذهني اي حاصل الكلام ان الجزء الذهني والخارجي متحدان بالذات
في المركبات الطبيعية فلو كان الجزء الخارجي من المركب الجوهري عرضا والشيخ المحقق لا يقبله ان اورد على سبيل التحقيق فيتوجه
المنع ايضا على استحالة كون الجزء العقلي عرضا وهو متحد مع الجزء العقلي لكان العرض جزءا محمولا للجوهر وهو ممتنع بالاتفاق
وهذا الالزام غير صحيح فان الجامع ابتناؤه لزوم التركيب من الاجزاء المحمولة للتركيب من غير المحمولة فلا نسلم امتناع كون
العرض جزءا محمولا للجوهر وتعليل الشيخ المحقق انما يسلم في الجزء المحمول الذي ليس موجودا مستقلا باعتباره فانه لا يكون موضوعا
فلا يكون عرضا اذ لا وجود له على الاستقلال حتى يكون في موضوع ووجوده الذي في ضمن المركب متحد مع وجوده فلا يقوم
بموضوع واما اذا كان الجزء المحمول بحيث يكون باعتبار غير محمول وموجودا بوجود نفسه وقائما بالجزء الاخر فلم لا يجوز ان يكون
عرضا وهذا الجزء الاخر جوهرا ولا فساد فيه فافهم الى المقصد قوله المركب العقلي ليس مركبا حقيقة اي هذا قريب
مما ذكره والمحقق بقوله ثم ان التبادر مما نقله اي بل اذا حقق لم يبق فرق في المؤدى قوله الجنس امر مبهم بحسب الذات
يعني ان الجنس امر مبهم بالنظر الى الحقائق مترددا في انه هذه الحقيقة او تلك قال الشيخ فتبين من هذا ان الجسم اذا اخذ
على الحيثية التي بها يكون جنسا يكون كالمجهول لا يدري انه على اي صورة وكم صورة يشتمل ويطلب النفس تحصيل ذلك
لانه لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو كل الجسم محصل قوله والنوع مبهم بحسب الاشارة فقط واما بحسب الذات فمحصل وهو
معنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل فان المراد منهما بالابهام والتحصيل بحسب الذات كذا في الحاشية قوله الفصل ليس

منضما الى الجنس حقيقة الخ وهذا الآن حقيقة الانضمام لا يعقل الا بين المتغايرين في الوجود وليس الجنس موجودا والفصل
موجودا آخر منضما اليه بل ليس هناك الا موجود واحد وذلك الواحد بعينه الجنس وبعينه الفصل لكن الذهن اذا لاحظ
وجد هناك حقيقة منتزعة من ان يكون هذا الواحد او غيره ثم يعتبر بالعقل متحصلة بحقيقة اخرى بان يكون هي بعينها
تلك الاخرى فتتقرر وتتحصل ويصير هذا الواحد الذي حلله العقل وهذا التحصيل لا يغير تلك الحقيقة عما هي عليه بل انما
يصير بتقرر احد الحقائق التي كانت منتزعة بالنظر اليها كذا حقق الشيخ وغيره ويحكي بما عليه من الكلام ان شاء الله تعالى
قوله مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون الخط او السطح او العمق الخ هذا تصريح بان المقدار جنس وبانه لا يمكن ان يوجد
بشرط لا والمحققه زيادة على انه معنى خارج وهذا يرشدك الى ان التركيب الذهني غير مستلزم للتركيب الخارجي عندهم فافهم
قوله والمعلول لا يحمل على العلة الخ قال في الحاشية العلة والمعلول في اي ظرف كان فهما متغايران بالذات فكيف
يكونان متحدين بالذات في ظرف واراد بالمتغايرين بالذات ان يكون في الوجود ذاتين متباينين ولم يرد المتغاير
بحسب الحقيقة حتى يرد ان الاب علة للابن مع اتحادهما بحسب الحقيقة وان الجنس والفصل متغايران بحسب الحقيقة
فانه لا يحصل من اجتماع المقدار مع الفصل في الذهن حقيقة الخط وهذا الآن حقيقة الخط امر واحد وذلك الواحد
بعينه المقدار وبعينه المنقسم في الجهة الواحدة فقط والذي يحصل من اجتماع المقدار مع الانقسام في جهة امران متعددان
مطابقا ان بحقيقة الخط بمعنى ان حقيقة الخط تنحل اليهما فتدبر قوله وكيف الاجزاء العقلية ليست اجزاء حقيقة لان
الاجزاء الحقيقية ما تركب منها الشيء المغاير لها وتكون ممتازة في ذلك الشيء والاجزاء العقلية ليست بهذه المثابة لانها
متحدة مع الكل وفي انفسها ايضا وجودا فلا جزئية هناك حقيقة فتدبر قوله حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل اي
يحدث في العقل مجموع مركب من الجسم الذي هو الجنس وشيء آخر ويكون هذا المجموع الحيوان النوعي قوله بل كان جزء منه في
العقل ايضا كما انه جزء في الخارج لان الجزئية واللاجزئية لا يختلفان باختلاف الوجود كذا في الحاشية قوله من الجهة التي
او مأنا اليها من الجهة التي بها يكون مادة وجزء على الحقيقة قال في الحاشية اي جهة التحصيل هي جهة بها يكون هو هو وتكون
الجزئية لا على سبيل الحقيقة لا جهة الابهام وهي جهة بها يكون هو هو ولا يكون الجزئية اصلا انتهى اعلم ان الجزئية
على سبيل الحقيقة كون الشيء بحيث يتركب منه ومن غيره امر ثالث والجزئية على سبيل المجاز كون الشيء بحيث يحصل
من تحصله للشيء واتحاده به حقيقة كل نفس منهما ومن البين ان الجنس نفسه جزء حقيقة في اعتبار ومتحد معه وجزء لا على الحقيقة

على الحقيقة باعتبار كما حقق ان ذاته تعالى والاختلاف هذا الحال من اعتبار جهة التحصيل والابهام بل عند اعتبار التحصل هو
النوع والجنس انما هو عند الابهام لا بان يكون التحصل والابهام قيدين ولعل مراده من جهة الابهام جهة بها يصير
مادة لكن يابى عنه لفظ اصلا قوله بشرط ان لا يدخل فيه معنى غيره المعنى يعتبر محصلا بنفسه من جهة انه حقيقة من الحقائق
قوله هو مادة وجزء من الانسان ونوع بالنظر الى افراده التي عرضت لها زيادات من الخارج قوله فهو جنس
للانسان ومحمول عليه قال في الحاشية جنس بالنظر الى العنوان اى كونه لا بشرط ومحمول بالنظر الى المعنون اى
نفسه من حيث هي يعني ان الجنسية تعرض لها في الذهن بعد اعتبارها بهذه الحيثية بل مع اعتبار نحو تجريد كما تقدم
واما المحمولية فيعرض لها نفسها في الذهن وهذا بناء على ان الجنسية والمحمولية من المعقولات الثانية المنطقية
فتأمل قوله وان اضيف الى الجسم تمام المعنى اى يعني توحد الجسم مع غاية الفصل بان يكون هو هو بخلاف الاعتبار
السابق فان الجسم اخذ فيه امرا مبهما ليس محمولا على الفصل هو هو بل هو هو وهو وهذا انما تسمع منهم ان الجنس عرض
عام للفصل كذا في الحاشية يعني ان الماخوذ فيه الفصل على انه متحد به ومحصل اياه فالماخوذ فيه الفصل لا بشرط لا الفصل
بشرط لا اعني الصورة على ما توهم البعض فان الفصل ليس بهذا الاعتبار متضمنا فيه بل قد اعتبر على انه معنى خارج
لاحق فتدبر قوله واما في البسيط فيعني ان يعرض فيه هذه الاعتبارات بسهولة هذا مبني على التلازم بين
التركيبين على خلاف مزعوم الشيخ واما على ما هو مزعوم ومزعوم سائر المشائين القائلين بالمقولات توجه ان البسيط
الجنس والفصل فيه متحدان وجودا وذهنا وخارجا فيستقل بحليلها ويعد التحليل اعتبار راجحة لما ذهب غير مستقل وهذا
بخلاف المركب فان المادة والصورة هناك موجودتان مستقلتان فيتقضى العقل في بداية الامر عن تجويز الحمل فيتغير
اعتبار الجنس فصل والذي ذكرنا اشير اليه قول الشيخ فانه قال وهذا انما يشكل فيما ذاته مركبة واما ما ذاته بسيط فعسى
ان العقل يعرض هذه الاعتبارات فيه على النحو الذي ذكرنا من قبل هذا وانا في الوجود فلا يكون منه شيء
متميز هو جنس وشيء هو مادة فعند نفى الشيخ الجنس التميز عن المادة لا الجنس مطلقا فافهم قوله والفصل كان
فصلا ومحمولا قال في الحاشية الفصلية بالنظر الى العنوان والمحمولية بالنظر الى المعنون على قياس الجنس وبكذا النوع
بالقياس الى الاشخاص اذا اخذ لا بشرط شيء قوله واذا اخذ بشرط شيء كان نوعا فهذا الاعتبار يرجع الى اعتبار الحيوان
محصلا بالناطق ففي هذا الاعتبار الحمل بينهما هو هو كما انه في الاعتبار الاول هو هو كذا في الحاشية قوله والنوع هنا

كالكاتب بالقياس الى زيد الخ قال في الحاشية الكاتب اذا اخذ لا بشرط شي كان عرضيا محمولا بالمواطاة واذا اخذ
لا كان عرضا ومحمولا بالاشتقاق واعتباره بشرط شي مخالف لاعتبار الكليات الاخر بشرط شي كما يظهر بادنى تامل
يعني ان اعتبار العرض بشرط الشي مخالف لاعتبار الجنس والفصل بشرط شي فانه من اعتبارهما بشرط شي تحقيق حقيقة وحدانية
واقعية تلك الحقيقة بعينها الجنس والفصل واما اعتبار العرضي بشرط شي لا يحقق منه حقيقة وحدانية واقعية وانما الوحدة
فيه بالاعتبار فقط فافهم .. فيلخص مما ذكر ان الجزء الذهني لا من حيث هو جزء ذهني بل من حيث هو جزء خارجي
موجود في الخارج واما الجزء الذهني من حيث هو جزء ذهني فموجود في الخارج بعين وجود المركب فح التغاير بينه وبين الجزء
الخارجي حقيقي كذا في الحاشية اي في الوجود والذات وبهذا ان الجزء الذهني متحد ذاتا ووجودا مع المركب والجزء
الخارجي متغاير ذاتا ووجودا وهكذا قالوا وانت لا يذهب عليك ان محصل المبحث يرجع الى ان الاجزاء الخارجية
المتغايرة في الوجود والذات متحدة ذاتا ووجودا وهذا فاسد فان الضرورة شاهدة عدله بان الذوات المتغايرة المتباينة
في الوجود لا يتحد ولا يصح الحمل بينها باي اعتبار اخذت وهل هذا الا كما يقال الانسان اذا اخذ بشرط عدم الفرس كان
مباينا له في الوجود والذات واذا اخذ بشرط الفرس يتحد معه ويحمل عليه وهل هذا الا مكابرة في نظر العقل المنور سلطانها
كلام اخر فوق هذا سنبين ان شاء الله تعالى فانتظر .. وان ملاك الحمل ومناط العموم الخ اي ملاك الحمل المتعارف هو
حمل الكلي ومناط الكلية فزيد اذا اخذ لا بشرط بالقياس الى اوصافه كالضاحك والكاتب لا يصير كليا ولا محمولا بالحمل المتعارف
اي حمل الكلي ولو حمل لكان حمله من قبيل حمل الجزئي على نفسه كذا في الحاشية وهذا نص منه على ان الجزئيات لا يحمل بعضها
على بعض بالحمل المتعارف ولعله مراد الشارح المحقق قدس سره بهذا ما منع في بعض حواشيه حمل الجزئيات بعضها على البعض والذي
يقال في تصحيح الحمل بينها ان التغاير الاعتباري كاف في الحمل وهنا الجزئي المعتبر بهذا الضاحك متغاير بالاعتبار بنفس المعنى
بهذا الكاتب فيصح الحمل ففيه ان هذا لا يفيد الا صحة مطلق الحمل دون خصوص المتعارف وهل هذا الا كما يقال الواجب
هو الوجود والتعبير بعنوانين مختلفين لا يصحح الحمل الاول نعم لو قيل ان حصة الكاتب اي مفهوم هذا الكاتب متحد مع
زيد بالعرض مع التغاير في المفهوم كما ان مفهوم الكاتب متحد مع الانسان بالعرض مع التغاير في المفهوم فح يكون مفهوم
هذا الكاتب محمولا على زيد ولا يمكن الحمل الاول بعدم الاتحاد في الحقيقة لكان له وجه فان قلت لا فان الكلية صدق المفهوم
على جزئيات كثيرة متباينة في الوجود وههنا ليس في الافراد وههنا ليس في الوجود الا جزئي واحد يتحد معه جزئيات كثيرة بالعرض

بالعرض فتأمل وقد يستدل على صحة حمل الجزء على الكل بان الصور الواحدة الماخوذة من شخص واحد في حواس طايفة جزئيات و
الهوية الشخصية محمولة عليها لكونها في نفسها فتأمل فيه قوله لان ما به جزء الشيء لا يحمل عليه باختلاف النوع والنوعي على
هذا التقدير الحقيقة النوعية عبارة عن امر واحد بسيط وذلك الواحد بعينه الجنس والفصل واذا اخذ لا بشرط لا الفصل حقيقة مركبة
منهما ولا شك انها غير تلك الحقيقة البسيطة فان الحمل الوجداني يشهد بالتركيب بالضرورة وانكار هذا مكابرة فتامل فيه
قوله الاولى الحمل الاشتقاقي الخ قال في الحاشية الحمل الحقيقي المقابل للحمل الاشتقاقي يتضمن الثبوت من حيث هو وربما يطلق
الحمل الاشتقاقي على ذلك الثبوت ومع الحقيقي المقابل له هو مصداقه قوله ويقال له الحمل بوجود في الحمل بمعنى التحقق وانما يقال له
الحمل الوجودي لان الكتابة متحققة في الانسان مثلا كذا في الحاشية قوله فان العرض اعم من العرضي كما اشرنا اليه سابقا
قال في الحاشية فان العرض اعم من العرضي لكن باعتبارين فاذا اخذ لا بشرط شيء كان عرضيا ومحمولا بالمواطاة واذا اخذ
بشرط شيء كان عرضا ومحمولا بالاشتقاق واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان العرض والعرضي كالسواد والاسود متحدان
بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الماخوذ بشرط لا سواد وعرض والماخوذ لا بشرط اسود وعرضي فكلام بعيد بعيد و
عسى ان نطلع عليه في مستقبل القول ان شاء الله تعالى انتهى الفرق بين تحقيق المحشي وتحقيق هذا الحبر المحقق رحمهما الله تعالى ان
مفهومات المشتقات التي هي عرضيات مفهومات بسيطة ومغايرة بالذات للمبادي ومحمولة على موضوعاتها ومتحدة معها
فاذا اخذت هذه المفهومات متحصلة بانفسها وبشرط لا كانت مباينة لها وعارضة اياها ومحمولة بالاشتقاق وان اخذت
من حيث هي كانت محمولة عليها وان اخذت بشرط شيء كالثوب الابيض مثلا فالعرض صادق على هذه المشتقات على ما
مباديها القائمة بالموضوع بخلاف العرضي فانه صادق على المشتقات فقط واما عند ذلك المحقق فالمبادي كالمشتقات
متحدة بالذات فهناك حقيقة ما بعينه اذا اخذت تلك الحقيقة بشرط لا مغايرة لمفهوماتها فهي المبدء واذا اخذت من حيث
هي هي فهي متحدة معه اتحادا بالعرض وهي المشتق واذا اخذت بشرط شيء كان الثوب الابيض فالشيء المحمول بالاشتقاق عند
هذا المحقق معنى متحد بالعرض مع موضوعه باعتبار ويكون محمولا عليه بهذا الاعتبار بل لعل مناط الحمل الاتحاد بالعرض هذا الحمل
وحكم المحشي بان قول هذا المحقق بعيد بعيد ولا يظهر فيه بعد فوق ما في تحقيقه اشد بعدا عند الطبع السليم فانا اذا تراجع الى وجداننا
لا نجد سوى مفهوم الكتابة مثلا محمولا بالاشتقاق سواء كان متحدا مع الكاتب بالذات او لا فافهم وتدبر تدبرا صادقا
قوله وقال له الحمل تعويلا على انه مستعمل بكلمة على فيقال الحيوان محمول على الانسان كذا في الحاشية قوله فانه يجري في

الهو هو جميع اقسام الوحدة اي الهو هو فقط مركب حمل علما الاتحاد ونحوها بين المتغايرين فلا بد له من جهة وحدة وتغاير فجهة
الوحدة قد يكون النوع وجهة التغاير التشخص وحدة وقد يكون جهة الوحدة والتباين جهة التغاير ذاتي اخر وقد يكون جهة
الوحدة الموضوع وقد يكون المحمول او على التغاير جهة الوحدة الى المبتدأ قال الشيخ الواحد بالعرض هو ان يقال في شي يقارن
شيئا اخر انه هو الاخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كما يقال ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب
وابن عبد الله واحد او عرض لكان شي واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعا لمحمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد في البياض
او عرض ان يحمل عليهما عرض واحد انتهى وهو في حمل الذاتيات المراد بالذاتيات اعم مما يكون نفسه او تمام حقيقته
او جزء الحقيقة فيشمل جميع اقسام الاتحاد بالذات من الحمل الاولي وحمل النوع على الشخص وحمل الاجناس والفصول على انواعها
اجناس وفصول ثم لا شبهة في كون الحمل الاولي وحمل النوع على الشخص اتحادا بالذات انما الكلام في حمل الاجناس والفصول
وسيستوفي ان شاء الله تعالى انتهى او اتحادا بالعرض الاتحاد بالعرض كون وجود احدهما بالذات وينسب الى الاخر بعلاقة مصححة
مافاته ربما يكون بين شيئين علاقة مخصوصة بحيث يقال هو هو في الوجود ويترتب على احدهما اثار ولوازم لوجوده الاخر او
لثالث بالذات وينسب اليهما للعلاقة فوجود ذلك الاخر او وجود الثالث لهما بالذات ولهذا بالعرض وهذا النحو اتحاد بالعرض
ولا شك في تحققه فمن رام ابطاله بالدليل المورد لابطال اتحاد الاثنين فقد قال شططا ومعيار هذه العلاقة في المشتقات
قيام مبادئها لا ان قيام المبادي هو الاتحاد كما زعم بعض نظار السلم حتى زدها او رد اذ لو كان الاتحاد بالعرض موجبا للحمل
يصح حمل المبادي على موضوعاتها كما يصح حمل المشتقات وهو باطل ولا تقول ان معيار هذه العلاقة منحصر في قيام المبادي حتى
يمتنع الحمل الاتحاد بالعرض فيما بين المبادي فانه متكلم يقم على امتناعه دليل فتدبر فقد ظهر لك ان ههنا معنى واحدا شاملا
لجميع افراده وافراده وهو مطلق الاتحاد بالذات كان او بالعرض ولا تلتفت الى ما قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني
انه يرجع الى ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الذات وفي الموضوعات بمعنى الاتحاد في الوجود مع التغاير في الذات
واورد عليه انه لم يبق اذن معنى الحمل واحدا في الجميع وان الوجود انما يتكثر بما يضيف اليه وتعدده فلا يصح اتحاد الوجود مع
التعدد والتغاير في الذات وبين هذا العبارات مطلبه وناقضه المحقق الدواني رحمه الله تعالى بكلام مبسوط من
شاء الاطلاع فلينظر في حواشيه والمحصل لا يزيد على ما ذكرنا نعم قد بقي الكلام في ان صورة الاتحاد بالعرض لا يستقيم لان
الموضوعات متغايرة بالذات لموضوعاتها فكيف يتحد وجودا او الوجود انما يتكثر بتكثر المضاف اليه فلدفع هذا قال صاحب

صاحب الافق المبين فلعلك اذا استقصيت دريت ان اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الذي هو مناط الحمل لا يتحقق الا اذا كان حقيقتهما واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار لان الوجود ليس الا نفس المعنى المصدري المنتزع من الماهيات المتحققة بالاضافة اليها فكيف يتصور اتحاد الحقائق المتباينة بالذات بحسبه فحقيقة الموضوع والمحمول ان كانتا متحدتين بالذات كالانسان والحيوان استتبع ذلك ان يتحدا في الوجود كذلك ايضا فيصح الحمل بالذات وان كان اتحادهما بحسب الحقيقة بالعرض كما في الانسان والكاتب والابيض استتبع ذلك اتحادهما في الوجود ايضا كذلك فيكون الحمل بالعرض انتهى هذا الكلام لا غبار عليه الا في الحمل بالذات في الاجناس والفصول كما سيظهر ان شاء الله تعالى لكن ينبغي ان يعلم ان الاتحاد في الحقيقة بالعرض معناه ان يصلح ان يحمل عنوانهما لما ان يعلم باتحاد الوجود وصحة الحمل ثم بعد التنزل نسلم ان الموضوع والمحمول متغايران حقيقة ولا اتحاد بين حقيقتهما اصلا لكن لا ضير في انتساب وجود واحد الى حقيقتين الى احديهما بالذات والى الاخرى بالعرض وتعدد ما اضيف اليه الوجود انما يوجب تعدد الوجود اذا كانت اضافته وانتسابه الى كليهما بالذات فلا اشكال في الاتحاد بالعرض انما الاشكال في الاتحاد بالذات كما سيظهر عنقريب ان شاء الله تعالى قوله فانه يعقل حمل الطبيعة على الفرد الخ ومثله يرد في حمل الجنس على الفصل فانه حمل بالعرض مع انهما موجودان بوجود واحد بالذات قوله قلنا الاحكام تختلف باختلاف الحيثيات الخ هذا الجواب نقله صاحب الافق المبين بالقبول وهو ليس بشيء لان الجنس والفصل والنوع متحدة ذاتا ووجودا فهناك ذات واحدة موجودة الاخر بالذات فالوجود المنسوب الى احدها اي كان منسوب الى الاخر بالذات لانه هو فالاتحاد بينهما بالذات ولا بد من التخصيص لا يقال الاتحاد بالعرض انما يكون كل من الطرفين عرضيا للاخر ولا يكون جنسا وفصلا في قاعدة كون حمل العرضيات اتحادا بالعرض بما عدا الذاتيات فقد تجشم بعضهم بتكلف وصرف الكلام عن ظاهره وغير الاصطلاح وفسر الحمل بالذات بالاتحاد من غير واسطة في الثبوت فحمل الذاتيات على الذات ليس فيه واسطة في الثبوت والاتحاد المجهولية الذاتية بخلاف حمل النوع على الجنس وحمل الجنس على الفصل وبالعكس ولم يعلم ان اتحاد الجنس مع النوع اذا كان من دون اقتضاء ومقتضي فاتحاد النوع معه ايضا كذلك لان الاتحاد من الطرفين والحق في المجهولية الذاتية ما اسلفنا سابقا فتذكر قوله ثم حمل المواطاة ينقسم على قسمين قال في الحاشية قسم الفارابي الحمل على اربعة اقسام حمل الكلي على الجزئي وحمل الكلي على الكلي وحمل الجزئي على الكلي وحمل الجزئي على الجزئي والاول والثالث حمل متعارف والمراد بالجزئي في تعريفه ما صدق عليه مطلقا واقعا في كليهما اي يكون متعارفا وغير متعارف بتاتا

ليس الا غير متعارف الامتناع ان يصدق جزئي على جزئي الا ان يكون الجزئي حصة كحصة من الانسان والكانت فيحمل تلك الحصة
حملا متعارفا على حصة اخرى وعلى جزئي اخر اذ هو عينه بالنظر الى الوجود بالذات او الوجود بالعرض انتهى ومن هنا ظهر لك ان
ما وقع منه في حاشية متقدمة من منع حمل الجزئي على جزئي حملا متعارفا ينبغي ان يخص بما عدا الحصة وان كان يأبى عنه ظاهر كلامه في
تلك الحاشية وقد ربما يتعلق بحمل الجزئي على الجزئي فتذكره. لكونه اول الصدق او الكذب بحسب الاكثر والا فقد يكون
نظري الصدق كقولهم الواجب هو الوجود فتدبر. والاول صحيح غير مفيد لانه ليس كليا فانه يجوز ان يعلم عنوانان لشيء
مجهول لكنه يشك في انهما بل هما عنوانان لشيء واحد ويلتفت لكل منهما الى المعنون ويحكم ان معنون احدهما نفس معنون
الاخر كما في المثال المضروب فهذا الحمل اول مفيد بل قد يقصد بيانه في المباحث العلمية فتدبر. والثاني غير صحيح وهذا
ظاهر جدا ومع ذلك قد خالف فيه الصدر المعاصر للمحقق الدواني رحمه الله تعالى وجوز حمل الشيء على نفسه من دون
تغاير في المفهوم ايضا غير تعريف الحمل الى اتحاد المتغايرين بحسب الاعتبار والملاحظة سواء كانا متغايرين في المفهوم او لم
يكونا بان يدرك في نفس الامر وزاد به تبعيد عليك ان هذا تعريف الحمل يفرد منه الا ان يحمل لفظيا ويرى انه بديهي ورد
المحقق الدواني بما محصله ان النسبة لا تعقل الا بين شيئين وان تكرر الادراك لشيء واحد وان تعدد اعتبارا في زمان واحد
من نفس واحدة ويتعقل لامتناع اجتماع صورتين لشيء واحد في نفس واحدة فمتى يحصل صورة اخرى تزول الصورة الاولى
وادام يجتمعان بتصور تعلق النسبة لان النسبة تقتضي تصور الطرفين كيف يجوز عاقل صحة الحكم مع ذهول احد الطرفين
والبعض يلزم ان يتم قضية من جزئي النسبة ومفهوم اخر وهذا الصدر يجوز عدم اشتمال القضية البسيطة على النسبة الحكمية
فيلزم ان يتم مثل قولنا الموجود موجود من جزء واحد فلا يصح تعريف القضية بالمركب وفساده لا يخفى ثم اراد ذلك الصدر
تاسيس ما بنى واورد في البيان كلاما مضطربا محصله بعد حذف الحشو والاطناب ان التغاير الاعتباري لا يجب ان يكون
بتغاير الادراك والصورة بل يكفي فيه تكرر الالتفات الى الشيء الواحد وذلك متحقق بينا بلا شبهة كما في التأكيد اللفظي
التغاير بتكرر الالتفات الى الشيء يكفي في تحقق النسبة ولا اعتبار في صدق زيد زيد والتغاير بينهما ليس الا بمجرد تكرر الالتفات
وكذا الانسان انسان فان التحقيق ان الحكم على العنوان دون الافراد وما قال ذلك المحقق ان النسبة لا تعقل
الا بين شيئين فان اراد ان الاتحاد بالمعنى الاعم لا يتعقل الا بين الشيئين فممنوع لجواز ان يحكم بان السواد سواد من دون
اعتبار تقييد في احد الجانبين وان اراد ان النسبة التي مثل الابوة والاخوة لا تعقل الا بين شيئين فمسلم لكنا لا ننفع فيما نحن فيه

فان النسبة هنا هي الاتحاد ولم يقع انكار النسبة في الحمليات البسيطة انما وقع انكار الوجود الرابطي الذي في الحمليات
المركبة والنسبة بين بين فلازمة في كل عقد فلم يلزم تحقق قضية بسيطة ورده المحقق الدواني بكلام مطنب ومحصله
ان تكرر الالتفات الى شيء واحد في زمان واحد من نفس واحدة شنيع من تكرر صدور شيء واحد ولا اقل من ان يكون مثله
في الاستحالة او يكون فلابد لتكرر الالتفات من زمانين وح لا يكفي لاعتبار النسبة وهذا هو الذي رام المحشي بقوله ولا يمكن
ان يتعلق بشيء واحد التفاتان الخ وثانيا بان تكرر الالتفات لو سلم فلا يكفي لتحقق النسبة لان النسبة متعلقة بشيء منتسبا
الى شيء ومن البين ان هذا لا يتصور الا اذا كان هناك شيئان وتكرر الالتفات لا يتعدد الصورتان ضرورة ما لم تقيد
بالالتفات او بغيره والاستشهاد بنحو زيد زيد لا يصح فان مفهوم زيد في كلا الطرفين مقيد بتقييدين او في احدهما
مقيد وفي الاخر مطلق اما بالالتفات بان يكون الحاصل زيد الملتفت اولا هو زيد الملتفت ثانيا او زيدا وبغيره
نحو ان يكون الحاصل زيد ان المعبر بهذا اللفظ زيد وما قال ان الاتحاد لا يقتضي التعدد والتغاير فغلط ناش من
عدم الفرق بين الاتحاد والوحدة فان الاتحاد نسبة كالاضافة تقتضي شيئين البتة كيف والضرورة العاقلة شاهدة
بانه ما لم يكن مفهومان كيف يحكم بانه هذا متحد بذاك فلابد للاتحاد من التغاير بين المتحدين بوجه والوحدة لا يوجبه
انه لو سلم ان عقدا ما اي عقد كان لا يخلو عن نسبة بين بين ومن الضروريات ان بين بين لا يتعقل الا بين شيئين فلابد
هناك من شيئين وتكرر الالتفات لا يغاير اصلا اذ مغايرته وصف مكرر الا بتنزيل وحدته الم يعتبر قيدا فيه ثم ما ذكر في القدره
من لزوم قضية بسيطة من اشتمال كل عقد على نسبة بين بين غير صحيح فان النسبة لا تعقل في القضايا عند الوجدان
السليم وانما اخرجها المتأخرون فيلزم على مذهب القدماء قضية بسيطة ولو تنزل فيلزم ان تتم القضية من احد الطرفين
ونسبة تقييدية ولم يذهب اليه احد وباطل في بديهة عقول العامة فضلا عن الخاصة فافهم ثم العجب ان مع ظهور هذا الكلام
قد توهم بعض ناظري السلم صحة قول هذا القدوة وزعم ان النسبة يكفي فيه تكرر الالتفات وقال ان القضية تحتاج
الى الالتفات الى الموضوع والمحمول معا لان النفس في ان واحد لا يلتفت الى شيئين فلو وجب الالتفات الى الطرفين بتعاقب في
زمان واحد لم يصح فهذا هو الباطل الذي يجب الالتفات اليهما متعاقبا بحيث يفصل زمان لطيف لا يشعر به ولا بالتعاقب
فح يصح تكرر الالتفات بتحقق النسبة وهذا ليس بشيء فان النسبة ملحوظة بما انه حالة بين الطرفين فلابد من الالتفات
الى الطرفين حين اعتبار النسبة وهذا ظاهر جدا واما ما اشتهر ان النفس لا تلتفت الى شيئين فغير بين ولا مبين بعد ومن

ادعى فانما يدعى عدم صحة حدوث الالتفات الى شيء بعد حدوث التفات اخر الى شيء اخر فنجوز في القضية ان يلتفت
الى احد الشيئين فيبقى هذا الالتفات ويلتفت الى شيء اخر فيغير النسبة بينهما وهكذا الحال في القضايا في الاكثر واما الالتفات
الى شيء واحد فلا يصح تكرره اصلا ما لم يتقيد ذلك الشيء بقيد يورث تغاير الملتفت اليه فافهم واذ قد دريت ما تلونا
فقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه ذلك المحقق من الحمل لا بد فيه من تغاير المحمول وان تاملت فيما وعيت علمت
ان تعدد الصورة لشيء واحد وان سلم حقيقة صحته لا يفيد في صحة الحمل فان تعدد الادراك لا يورث تغايرا في
المدرك ما لم يتقيد بهذا الادراك او بقيد غيره وعلمت ايضا ان التعريف المعتبر اليه اعني اتحاد المتغايرين بحسب الاعتبار
والملاحظة مساو بالتعريف المشهور فان التغاير لا يكون بحسب تعدد الملاحظة والادراك ما لم يجعلا قيدين ويرجع التغاير
بحسب المفهوم وعلمت ايضا ما في الكلام هذا الصدر من الاضطراب فانه تارة يدعي التغاير بسبب تكرر الالتفات وتارة
يدعي انه لا يجب التعدد في النسبة بمعنى الاتحاد وتارة يخلط بين الحمل الاولي والمتعارف كما قال وكذلك الانسان انسان
فان الحكم على العنوان بالذات على ما هو التحقيق لان الذي فيه هذا التحقيق حمل متعارف والمحمول عليه العنوان
من حيث انطباقه على الافراد وعند جماعة زعموا انه مذهب القدماء والمحمول نفس العنوان المرسل والتحقيق ما فيه
من التغاير الكلام هنا في الحمل الاولي الذي لا تغاير فيه بوجه من الوجوه فتدبر نور لا ما نقول طبيعة الحمل يستدعي
حاصل هذا الجواب التغاير الذي هو ضروري للحمل لا ينافي الحمل بالذات والذي هو ضروري للحمل لا ينافي الحمل
بالذات والذي ينافيه تغاير يكون زائدا على هذا التغاير وهذا كما ترى فانه لا يمكن التغاير الا اذا كان حيثية المحمول
زائدا على الموضوع وح لا يبقى بالذات ولذا قال في الحاشية الجواب الاول جدلي والحق في الجواب هو الثاني وحاصله
ان ذلك في مرتبة الحمل فلا يكون مصداقا له او مرتبة الحمل متاخرة عن مرتبة المصداق ويمتنع ان يكون ما في مرتبة المتاخر
في مرتبة المتقدم والجواب الثاني هو المشار اليه بقوله والحق ان التغاير الخ خلاصة هذا الجواب ان التغاير الذي
يدعي هو التغاير في مرتبة الحمل والتغاير الذي ينافي الحمل بالذات التغاير في المصداق فافهم نور وهو ينقسم الى
حمل بالذات وهذا القسم يتحقق في حمل الشيء على نفسه المقابل للحمل المتعارف كذا في الحاشية فانقسم الحمل المتعارف
بالذات واما الحمل بالعرض فلا يكون الا متعارفا نور وربما يطلق الحمل المتعارف في المنطق الخ المراد بالمحصورات ما يشتمل
المهملات اي المحصورات وما في قوتها فالحمل في قولنا الانسان كاتب متعارف على كلا الاصطلاحين وفي قولنا الانسان

الا ان نوع متعارف على الاصطلاح الاول غير متعارف على الاصطلاح الثاني كذا في الحاشية بعل المراد بالجملة المتعاجزية
او هي في قوة الجزئية قه وحاصله ان هذه الاجزاء اي هذه الاجزاء اما ان يكون لها في الخارج حقيقة واحدة او متعددة
موجودة بوجود متعدد او بوجود واحد فلا يتجه بهذا ما قال المحقق الدواني ان اريد بكونها صور الامور متعددة
انها صور علمية لمفهومات متخالفة فلا يحتمل القسم الاول لان الاجزاء لما كانت متغايرة في المفهوم فيكون باعتبار وجودها
في الذهن صور المفهومات متعددة وان اريد انها صادقة على امور متعددة فالقسم الثاني غير محتمل لان تلك الاجزاء
صادقة على امر واحد وهو الماهية كذا في الحاشية وحاصل دفع المحشي انه يمكن تحريره باختيار الشق الاول وحاصله ان المراد
بالامر الذي هو ذو الصورة الحقيقة الموجودة في الاعيان والحاصل ان مفهومات الاجزاء صور متعددة مطابقة
لحقيقة واحدة والحقائق متعددة ومعنى المطابقة ان يكون اياه قوله المراد بالصورة العلمية ويمكن تحريره بابداء شق
ثالث هو ان المراد بالصورة معلومها والحاصل ان مفهومات الاجزاء صور لحقيقة واحدة بمعنى ان الحقيقة الواحدة
يصير في الذهن بعد التحليل حقائق متعددة وتلك المفهومات في الوجود يصير حقيقة واحدة وبالجملة حاصل الاحتمال الاول
ان الاجزاء العقلية متحدة ذاتا ووجودا وبعد الاتحاد يحصل حقيقة واحدة هي بعينها الجنس والفصل وهذا لا ينافي القول بوجود
الكلي الطبيعي بل يؤكده وبعضهم حملوا الكلام على ان المراد بالامر الواحد في الاحتمال الاول الشخص بناء على نفي الكلي الطبيعي
وجرحوا الحاصل ان الاجزاء اما صورة لهوية شخصية بسيطة بان يكون معلوماتها منتزعة عن نفس الهوية البسيطة واما صور
لامور متعددة موجودة اما بوجود واحد كما قال القائلون بوجود الكلي الطبيعي ان الوجود واحد والموجود اثنان او
بوجودات متعددة كما قال فرقة منهم ان تلك الاجزاء موجودة متغايرة ذاتا ووجودا والحق انه دفع اعتراض المحقق
الدواني ويحدس هذا التوجيه ان الكلام على مذهب الفلاسفة والحق بناؤا على رايهم وهم قائلون بوجود الكلي الطبيعي
وايضا يلزم ان يكون المذهب المشهور عند المتفلسفة متروكا وهو ان الاجزاء العقلية متحدة ذاتا ووجودا موجودة بوجود
النوع فافهم قه اما ان يكون صور الحقيقة واحدة الخ حاصل هذا المذهب كما مر ان الجنس والفصل يتحدان في
التقسيم ويصير احدهما عين الاخر فيحصل حقيقة واحدة تلك الحقيقة بعينها الجنس والفصل وهذه الحقيقة هي حقيقة النوع
وهذا قول شنيع لا يرتضي به العقل فان صيرورة حقيقة واحدة حقيقة اخرى او حقائق اخرى مما يحكم الطبع السليم
المعطى من الاصحاب الانظار في العلوم العقلية كيف وان بقيت تلك الحقيقة بعد الاتحاد كما كانت قبل الاتحاد

فلا اتحاد وان تغيرت بان زادت فيها صفة او نقصت عنها صفة فقد استحالت في الصفة لا انها اتحدت وان تغيرت
ذاتا بان عدمت وحدثت حقيقة اخرى فلا اتحاد بل عدم لشيء ووجود لآخر وبعبارة اخرى ان بقيت الحقيقتان بعد الاتحاد
كما كانتا فلا اتحاد وان فنيتا او فنيت احديهما فلا اتحاد ايضا وبالجملة هذا القول الا شبه قول فرفوريوس في اتحاد العاقل
والمعقول وقد عرفت بطلانه ومثل بعضهم باجزاء المتصل الواحد فانها موجودة بوجود الكل ويحلل العقل اليها كذلك
الاجناس والفصول متحدة مع النوع وجودا والنوع يحلله العقل اليهما وهذا لا يغني من الحق شيئا فان اجزاء المتصل على ما هو
التحقيق ليس لها وجود اصلا بل انما ينتزعها العقل بمعونة الوهم كما في القسمة الوهمية او بلا معونته كما في العقلية نعم هي موجودة
بالقوة وانما لها نشو صحيح بحيث يذهب اوهام العامة الى ان المتصل ملتئم منها كما ان مراتب السواد الضعيفة
من السواد الشديد بحيث يذهب اوهام العامة الى ان الشديد ملتئم منها وليس لها حظ من الوجود الا بالقوة ثم من
اعظم الاعاجيب ان الصدر المعاصر للمحقق الدواني ادعى ان التراكيب الواقعة في الانواع الطبيعية من هذا القبيل حتى
ادعى ان تركيب المواليد من المعادن والنبات والحيوان والانسان كذلك ومحصل كلامه بعد حذف الزوائد انه قد اورد
لان التركيب على قسمين تركيب من اجزاء غير محمولة كتركيب البيت من السقف والجدران والاجزاء فيه متغايرة ذاتا ووجودا.
وتركيب من الاجزاء المحمولة وهي متحدة ذاتا ووجودا او تركيب اتحادي كحصول الاتحاد والاجزاء بعضها مع بعض ذاتا ووجودا.
وهو التركيب من الاجزاء المحمولة ثم قال والحاصل ان تركب الجسم من الهيولى والصورة من القسم الثاني اعني التركيب
الاتحادي اذ لو كان من القسم الاول وكانت الهيولى والصورة ذاتين متخالفتين في الخارج لا يصح صدق المادة باي اعتبار
اخذت على الجسم ولا صدقها على الصورة لان الامور المتغايرة بحسب الوجود لا يصح فيها الحمل باي اعتبار اخذ وباي لحاظ
كان فيها مع ان المادة باعتبار يصدق على الجسم المركب وعلى الصورة باعتبار فكيف يكون التركيب ههنا من القسم
الاول ثم عمم البيان بالهيولى الثانية وصورتها ليقاس عليه غيرها من الهيوليات ومحصل مقاله ان الياقوت مثلا
ليس فيه جزء ناري والا لقامت به الصورة الياقوتية لان حلول الصورة الياقوتية حلول سرياني فيلزم ان يكون
ذلك الجزء نارا وياقوتا معا وكيف يكون الجزء الناري حاصلا فيه بالفعل مع انه لا ينطفي ويبقى في زمان طويل مع صغر
حجمه وملاقاته للاجزاء المائية الاخر وان لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة في المواليد لم يكن تركيب المواليد منها و
من صورها من قبيل القسم الاول كيف وان الطعام ينقلب غذاء والغذاء ينقلب نطفة والنطفة تنقلب مضغة وهكذا الى ان

وهكذا يقع الانقلاب شيئاً فشيئاً الى ان ينقلب حيواناً وليس ما هو السابق من هذه الانقلابات باقياً مع
اللاحق بالفعل حتى يكون فيه كثرة فى نفس الامر نعم العقل ان يقسم كل واحد منها بحسب اثاره وخواصه الى اقسام
بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار ثم اورد انه اذا كان الهيولى
متحدة مع الصورة لا يستقيم القول بالطبيعة واجاب بان العلية انما يكون بعد تحليل العقل الجسم اليها ولا حجر فى
ان يكون شىء باعتبار يجزه العقل علة وباعتبار آخر معلولا كما فى المعالج والمعالج وادعى مثل ذلك فى الحيوان
وقال الفرس مثلاً واحد طبيعى لا كثرة فيه بالفعل فليس لحم الفرس موجوداً واحداً بل هو بعض من موجود واحد وكذا الحكم فى
اجزائه كما فى الياقوت غاية ما فى الباب ان الاجزاء التحليلية المفروضة فى الياقوت حقيقتها واحدة والاجزاء المفروضة
فى الفرس حقايق متعددة ويلزم من ذلك كون الاجزاء بالفعل كما ان الاجزاء الكيفية فى الحركات الاشتدادية انواع
مختلفة وكما ان الاجزاء التحليلية فى الفلك بعضها كواكب وبعضها جرم الفلك وادعى فى الانسان انه ليس مركبا
من البدن والمجرد الذي هو النفس بل الانسان حقيقة واحدة هى بعينه البدن وهى بعينه المدرك للكليات و
الجزئيات فهو من حيث انه جسم نام متحيز ومتشكل وملون ومن حيث انه مجرد مدرك للكليات مجرد وفيه بالقوة
فاذا انقلب الى اخر الامر انتفى عنه التحيز والمقدار والشكل ويبقى جوهراً ومدركاً ويخرج المجرد من القوة الى الفعل
هذا محصل كلامه فى هذا المقام ويحكى نفيا المنوشة فى ابطال هذا الرأى واما استدلاله بقوله ليس فيه جزء نارى الخ
فلا يفيد المطلوب لو لم فانه بعد تمامه انما يدل على ان الجزء النارى غير باق حال التركيب ولا يلزم منه الاتحاد كما
زعم غاية ما يلزم ان يبطل صورته النارية وتخلعها الصورة الياقوتية وهذا ليس من الاتحاد بشىء ولو تشبث
بانه يصير جسمية الجزء الذي منفصلة بحسميات المواد الاخر لارتفاع المانع من الاتصال فلو سلم فيلزم ان ينعدم
تلك الجسميات وتحدث جسمية اخرى وهو غير المطلوب فان المطلوب الاتحاد ثم ما ذكره غير تام كما نبه عليه المحقق
الدوانى لان للياقوت اجزاء حاملة للكيفية المزاجية وهى مركبات من عناصر واجزاء هى اركان الصورة
الياقوتية انما يسرى فى القسم الاول من الاجزاء دون القسم الثانى واستدلاله بقوله مع انه لا ينطفى الخ فيه
ان الصورة التركيبية حافظ للمواد مع صورها وكيفياتها وانهم قد اثبتوا سورة كيفية كل جزء فلا يقدر الجزء
المائى ان يفعل فى النارى فعلا يوجب انطفاءها وكذا العكس فقوله ان العناصر ينقلب غذاء الخ ان اراد

بالانقلاب ان العناصر يصير غذاء والغذاء نطفة الى ان يكون هذه الحقيقة تلك الحقيقة فممنوع بل قول شعرى وان اراد
ان في مادة العناصر تقوم صورة الغذاء وفي مادة الغذاء تخلف صورة النطفة بعد بطلان صورة الغذاء فمسلم
لكن لا تحقق الاتحاد على ما زعم واما حكمه بان الاجزاء المتخالفة بالحقيقة متحدة وجودا فقول شعرى لا يلتفت اليه ومخالف
لما عليه القوم من عدم جواز اتصال واحد من مختلفات الحقايق نعم في الحركة الكيفية يبقى الاعراض والحق ان مراتب
الكيفيات المنتزعة حال الحركة من الكيفية المندرجة متحدة بالحقيقة والاختلاف بالشدة والضعف تخالف صنفي
مع لا اشكال واما المحقق الدواني فسلك في الاجابة عنه على مذهبه من عدم وجود الفرد التدريجي وانما الموجود
المتوسط بين الافراد واما ما قال في الانسان فهو وان صلح محلا لما نقل من بعض العارفين قدس الله اسرارهم اجسادنا
ارواحنا وارواحنا اجسادنا لكن العقل المتوسط الحاكم بتعدد حقيقة البدن والنفس لا يقبله والمحقق الدواني شمر
الذيل لابطال هذه المقالات وابانة عدم مظنة المشاقة على مذهب الفلاسفة بوجوه مظنية وفيما ذكرنا كفاية و
من شاء الاطلاع عليه فعليه بمطالعة الحاشية الجديدة للمحقق الدواني .. قوله فلا باو في جنابه ويعد الجرى فيه
ما قيل على الصورة الثالثة من امتناع الحمل بتعدد الوجود ومثل ما قيل على الصورة الثانية فان المتعدد لا يقوم
بمحل واحد كما ان الواحد لا يقوم بمحل متعدد وكذا في الحاشية قوله اعلم ان في الصورة الاولى ثلث احتمالات قال
في الحاشية الاحتمالات التي اوردها بالنظر الى مطابق الاجزاء في الخارج والثلثة الاخر التي اوردناها بالنظر
الى منشاء انتزاعها وفيه تعريض على العلامة القوشجي حيث جعل الاحتمال الثاني المذكور هنا قسيما للاحتمالات
المذكورة في الشرح وربع الاحتمالات قوله والثاني ان يكون منشاء انتزاعها امور متعددة الخ وهذا المذهب
يرجع الى نفي الكلي الطبيعي وان الموجود الهوية البسيطة لكن عرضت لها معان متبوعة ومعان تابعة يسمى
المفهومات الماخوذة من المتبوعات ذاتيات والماخوذة من التوابع عرضيات قال
في الحاشية المتبوعات كالابعاد والنمو والحس والحركة الارادية والنطق والتوابع كالتحيز والتغير والانفعال والتعجب
والضحك والماخوذ من الاول جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق وهي الذاتيات ومن الثاني المتحيز والمتغير
والمنفعل والمتعجب والضاحك وهي العرضيات قوله الثالث ان لا يكون منشاء انتزاع هذه الاجزاء الخ
اصحاب هذا المذهب فرقتان فرقة نفوا وجود الكلي الطبيعي في الاعيان فقالوا الموجود في الخارج هوية ينتزع العقل منها

منها امور كلية بعضها منتزعة بالذات بان يكون مصداقها نفس هذه الهوية وهي ذاتيات وبعضها منتزعة باعتبار
امر زائد عليها وهي المسمى بالعرضيات وفرقة اقروا بوجود الكلي الطبيعي وعندهم الموجود بالذات الماهية النوعية متشخصة
وتلك الماهية حقيقة بسيطة في الخارج هي بعينها الجنس وهي بعينها الفصل والجنس والفصل متحدان معا وللعقل
ان يحللها اليهما كما يحلل السواد الشديد الى السوادات الضعيفة وهذا انتظروا الا فهذه السوادات ليست موجودة بخلاف
الجنس والفصل قوله لان المراد بعينيه لما هذه الاجزاء اقح هذا دليل على ابطال القول الثاني وتقريره ظاهر وفيه انك
قد علمت ان اصحاب المذهب الثاني فاقول الوجود الكلي الطبيعي وليس الموجود عندهم الا الهوية البسيطة وليس لها
اجزاء اصلا والنسبة بالذاتي مجرد اصطلاح ولا مشاحة فيه قوله ثم الضرورة العقلية تحكم بامتناع انتزاع الصور المتغايرة
اقح هذا دليل لابطال المذهب الثالث وقد اورد عليه بان امتناع انتزاع الصور المتغايرة عن امر بسيط ممنوع وليس
بينا بنفسه ولا مبينا بدليل بل انتزاع الصفات الكثيرة من ذات الباري عز وجل مع بساطتها يدل على خلافه كذا قيل والحق ان
انتزاع الصور المتغايرة بانها داخلة في قوام الماهية ممتنع ضرورة وكيف يجوز عقل سليم ان ما هو بسيط من كل وجه وليس
فيه تكثر اصلا ينتزع منه حقائق كثيرة داخلة في ذاته وهل هذا الا تهافت عند العقل الجازم للانظار الفلسفية وهذا بخلاف
الباري عز وجل فان الصفات لا تنتزع بانها داخلة في القوام بل بانها عارضة وتعبير عن الذات ولا استحالة في انتزاع
مفاهيم كثيرة لا من بسيط واذا امتنع انتزاع حقائق متعددة داخلة في القوام عن البسيط فلا بد فيه من كثرة يكون مصداقا
لهذه الصور فلا بد من التركيب الخارجي بهذا والتركيب من الاجناس والفصول هذا وانك قد دريت فيما قبل ان ما هو
مباين ومستقل في الوجود لا يمكن ان يحمل على مباين اخر ويتحد به في الوجود باي اعتبار اخذ والان قد ظهر لك بطلان تركيب
البسيط من اجزاء متحدة في الوجود فقد بطل ان يكون صور الاجناس والفصول صورا لامر واحد لان هذا الامر الواحد اما بسيط
او مركب وعلى الاول لا يمكن انتزاع كثرة الذاتيات كما علمت انفا وعلى الثاني لا يمكن الاتحاد كما علمت فقد بطل القول الثالث
فان قلت اوليس من الضروريات ان المادة اذا اخذت لا بشرط شيء ولم يكن مادة فقط قلت المادة باي نحو اخذت
لا يمكن ان يكون نفس المجموع فان الاعتبار لا يغير الحقيقة عما هو عليه في نفس الامر فالمادة ان اخذت لا بشرط فهي حقيقة
المادة وشيء نعم يصدق عليها هذا المفهوم المذكور وهو ليس نفس حقيقة المادة بل انما هو قدر مشترك بينها عرضي للمادة
وللمجموع المركب فافهم قوله وذهب الشيخ الى ان الكلي الطبيعي ليس بموجود في الخارج اقح اعلم ان هذا تقبلن حال الا ايراد

اشكال فان الامور الانتزاعية غير خلف عنده وتسميته بالذاتيات مجرد اصطلاح كما مرت الاشارة اليه وكذا ما قال في الحاشية
انه بيان حال وهو قول الكلي الطبيعي لو لم يكن موجودا في الخارج لم يكن الجنس والفصل الطبيعيان موجودين فيه على سبيل الحقيقة و
لو لم يكن الاجزاء الذهنية بحذاء الاجزاء الخارجية ولم تجتمع التركيبات لم يكن المركبات الخارجية المعلومة جنس وال فصل حقيقة لكن
قال في حاشية متعلقة بقوله مسلوبة عن مرتبته من حيث هي قد سبق في تمييز الطبيعة عما عداها ان الذاتيات ليست مسلوبة
عنها من حيث هي وهذا بظاهره تقتضي ان يكون المقصود من هذا الكلام ايراد الاشكال لا بيان الحال وما اشكال انما هو لو ثبت
بالبرهان انها ذاتيات حقيقة فافهم وتامل قوله الخ المحقق ربما يدعي ان ذلك الوجود الواحد يجوز البعض حلول الحقيقة
الواحدة الانتزاعية في محال متعددة وقيامها بالموصوفات متعددة وهذه مكابرة صريحة والمجوز لهذا قد خرج من غريزة العقل قال
الخوانساري الجنس والفصل موجودان بوجود واحد كما ان المتصل موجود واحد والعقل يحلله الى نصفين غير موجودين بوجود على حدة
من دون تجوز فكذا الانسان موجود في الخارج بوجود واحد ويحلل العقل الى جزئين بمنزلة النصفين المذكورين والفرق بينهما
باعتبار الامتياز في الاشارة وعدمه وان الجزءان لا وجود لهما على حدة ولم يجوز وجود الكل بدون الجزء مندفع اما بان
الاجزاء التحليلية لا يلزم وجودها بالفعل واما بانها موجودة ضمنا في ضمن وجود الكل ولا استحالة في قيام حقيقة واحدة متعددة
في ضمن قيامه بشيء اخر ولا يلزم القيام لكل على حدة والفرق ظاهر عند الوجدان وكفى شاهدا لجواز وقوعه في الاجزاء المقدارية
ولا يلزم ان البديهة حاكمة بانه يمتنع الحكم على موجود خارجي او ذهني بانه هذه الحقيقة وهذه الحقيقة ومنها يلزم ان يكون الحقيقة
النوعية الحقيقة الجنسية والفصلية لانا لا نقول ان الحقيقة المشار اليها في الخارج تلك الحقيقة وتلك بل نقول ان هذه الحقيقة
منقسمة الى تلك الحقيقة وتلك الحقيقة فالانسان منقسم الى الحيوان والناطق لانه عين الحيوان وعين الناطق كما ينقسم المتصل
الى الاجزاء المقدارية ولا يلزم من جواز الاتحاد في الوجود بين الجنس والفصل الاتحاد في الوجود بين كل متباينين حتى يرد انه
يلزم على هذا التقدير تجويز الاتحاد بين الانسان والفرس لان الاتحاد مخصوص ببعض المتباينات دون بعض وليس الحمل
منها لمجرد الاتحاد في الوجود حتى يلزم صحة الحمل بين الاجزاء المقدارية للمتصل بين انفسها وبينها وبين الكل بل صحة الحمل
انما هي لكون احدهما او عين واحد في الخارج كان عين الاخر والحاصل ان الجنس صالح لان يتعين بتعينات كثيرة وتعينها
هو الفصل وهو لكل تعين نوع والفصل كالقيد للجنس وهذا المعنى اي الفصل لا يمكن ان يوجد في الخارج متميزا عن الجنس بل
يوجد بمجموع تقسيمه العقل الى هذين الامرين وهذا النحو من الاختصاص بين الاجزاء المقدارية بعضها واولا يكون جزء مقداري

متحدا اي قيدا آخر حتى يحصل من الكل والحمل موقوف على هذا الاختصاص هذا محصل كلامه ثم بعد هذا بين المراتب الثالث
وقال الجنس اذا اخذ من دون ان يتعين بشيء فهو المادة ولا وجود لها في الخارج وان اخذ بشرط التعين اي اخذ متعينا بالفعل
فهو النوع ولا حمل ايضا لعدم التغاير وان اخذ لا بشرط التعين فهو المغاير من وجه والمتحد من وجه فيكون محمولا انتهى ملخص
كلامه هذا ولم يفهم بعد فانه ادعى اولا ان الحقيقة الجنسية والفصلية متغايرتان ذاتا وحيثية متحدتان وجودا وشنع تشنيعا
بليغا على من زعم انهما متحدتان ذاتا ووجودا ثم قال وجودهما كوجود الاجزاء المقدارية فنقول تأمل الحقيقتان المتغايرتان حقيقة
فقد قام بهما الوجود والعرض الواحد لا يقوم بمحلين وبعبارة اخرى لا يصح اتصاف الحقيقتين بالوجود الا وتعدد حقيقة بالاضافة
اليهما فقد لزم تعدد الوجود فلا يكون موجودين بوجود واحد لا ينفع القول بان الاجزاء التحليلية لا وجود لها بالفعل فانه ان لم
يكن لها وجود بالفعل اي متعددة بالفعل والذي يعرض لها بعد التحليل وجودات متغايرة اثبتت فحيث لم يكن للاجناس و
الفصول وجود واحد اصلا لا قبل التحليل ولا بعده وما قال وانها بانها موجودة ضمنا ايضا فيه انه ان اراد بالوجود الضمني ان
اراد به الوجود الانتزاعي كوجود الفوقية في الاجناس والفصول صفات انتزاعية لا وجود لها حقيقة ولا يصلح للجزئية اصلا ويكون
مسلوبة عن مرتبة الذات وان اراد بالوجود الضمني الوجود حقيقة بوجود الكل ففيه لا بد من قيام الوجود بها حقيقة واضافته
اليهما فيلزم تعدد الوجود قطعا والاستشهاد بالاجزاء المقدارية غير صحيح فان نسبة الشيئية اليها مبنية عليها بالشبهة
فهذا لان تلك الاجزاء غير موجودة وانما يتنزع بالفعل بمعونة الوهم وانما الوجود لها بالقوة واذا خرجت من القوة الى
الفعل يصير موجودة بوجودات متباينة متعددة وتنعدم الكل فلا اتحاد في الوجود هناك اصلا ثم انه لو جاز وجود الحقائق
المتعددة بوجود الحقائق المتعددة بوجود واحد وقيام الوجود الواحد بها ولو في ضمن الكل لكان تخصيص بعض الماهيات
دون البعض الماهيات دون البعض تحكما فان المانع انما كان استحالة قيام صفة واحدة بالحقائق المتعددة واذا جوز ذلك
ولم ينكر الوجود مع تعدد الاضافات بالحقائق كلها سواسية فيلزم تجويز وجود الانسان والفرس بوجود واحد وهذا يلزم
السفسطة ويرتفع الامان عن الضروريات وما جعله مناط الحمل من كونها بعد التعين عين الآخر ان اراد به عينية الحقيقة
بحيث يكون ذاته ذاته فهذا هو القول الاول الذي كان قد شنع عليه تشنيعا بليغا وان اراد به الحمل فيرجع الحاصل الى
ان مناط الحمل بالذات كونها بعد التعين محمولا على الآخر وهذا في غاية الركاكة وان اراد بها الاتحاد بالعرض بينهما
فلا حمل ح بالذات ثم انه جعل الفصل قيدا ونعتا للجنس فان كان المراد انها امر زائد منضم اليه ففيه تعدد الوجود وان اراد

انه امر متقارن موجود بوجوده في ضمن وجود الكل فهذا متحقق في الاجزاء المقدارية على زعمه فقد لزم الحمل بينها والحق
في التفصي عن لزوم عدم صحة الحمل بين الاجزاء المقدارية ان ليس لها وجود واحد لانه ليس لها وجود الا بالقوة الخارجة
الى الفعل وهذا الوجود متعدد بلا ريب وليس لها وجود بالفعل ونعم لهذا الوجود الذي بالقوة النسبة بالوجود الفعلي تقدم
فيه فانه موضع تامل قوله بان الوجود والقيام بالهيئات الخ يعني ان هذه الهيئات المتعددة تعتبر متحدة تارة اخرى فالوجود
القائم بها عند صيرورتها متحدة ذاتا فلا قيام بالمتعدد ووحدة لا اضافة الى المتعدد فهو يرجع الى القول الاول فلا منازعة الا في
اللفظ وانت قد عرفت بطلان ضرورة هيئة واحدة بان تعتبر تلك الهيئة نفس الهيئة الاخرى بل استحالة هذا ضروري
لا احتياج الى البينة ثم الارجاع هنا الوجه بعيد جدا فان اصحاب هذا القول يردون القول الاول بدلائل فكيف يكون مقصودهم
العدول من القول الاول براحل قال في الحاشية وحدة الاجزاء شان هي المركبات الحقيقية وتعددها شان المركبات العددية
كما لا يخفى وقد مر من المحشي مثل هذا وقد عرفت ما فيه قوله لان هذه الاجزاء يعني المادة والصورة الخ بناء على ان الاجزاء
الذهنية بحذاء الاجزاء الخارجية وهو الاحتمال الحق من الاحتمالات الثلثة من القول الاول كما حققناه كذا في الحاشية و
حاصل هذا يرجع الى ان هذه الاجزاء تارة تعتبر ذوات متغايرة موجودة بوجودات متباينة وتارة تعتبر ذاتا واحدة موجودة
بوجود واحد وهذا غير معقول وقول الشيخ المحقق قدس سره ان المتغايرين في الهيئة والوجود وان فرض بينهما اي ارتباط يمكن
يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر الخ مبطل لهذا يعني الارجاع في التفصي عن هذا الرد وشيئا لا يبعد منع هذه المقدمة ونفيها
مكابرة فاحشة فانه كيف يجوز عاقل ان ما هو مباين ذاتا ووجودا يكون الاخر باي اعتبار اخذ وهل هذا الا كان يقال الانسان
هو الفرس ان اخذ باعتبار فان اعتبار العقل لا يرفع التميز بين الحقائق والمجوز لهذا خارج عن غريزة العقل قوله اي عند
بقول الوجود الكلي الطبيعي واما عندنا فيه فلا اتحاد حقيقة لا في الذاتيات ولا في العرضيات كذا في الحاشية يعني انه يرد على
هذا التعريف الاشكال بخروج ساير افراد الحمل عن هذا التعريف على مذهب من ينفي وجود الكلي الطبيعي قوله والجواب ان الحمل
مطلقا الاتحاد الخ يعني ان المراد بالاتحاد في الهوية اعم من الاتحاد بالذات او بالعرض فيصح بل يلزم ان هوية زيد هوية الكلي
بالعرض فتامل قوله واما الصدق هو الحمل الخ اعلم ان العلامة الرازي قد عرف الحمل بهذا التفسير في جواب الشبهة المشار اليها
بقول الشيخ قدس سره ما يقال من المحمول ان كان غير الموضوع فاجاب بانهما متغايران مفهوما متحدان في الذات اي
فيما صدقا عليه فمعنى اتحاد المفهومين فيما صدقا عليه ورد عليه الشيخ المحقق قدس سره بان الصدق هو الحمل فيقال بان المفهوم

المفهوم ان كان عين الذات فالحمل غير مفيد وكذا الصدق وان كان مغايرا امتنع الحمل والصدق فقد تضاعفت الشبهة
بهذا الجواب الحق ومع قوله الا ان يقال بحمل ناول قوله وقيل الحمل اتحاد المتغايرين بحسب الوجود الخ اي في الخارج
كما هو مصرح في كلام المفسر بهذا التفسير اعلم ان في شرح الشارح المحقق قدس سره بهذا التوجيه في الجواب الشبهة المذكورة و
انما قيل بخروج الذهنية لان الكلام كان على مذهب من حصر القضية في الخارجية والحقيقية فتدبره قوله وان اريد به
الوجود الرابطي الخ يعني ان اريد بالاتصاف النسبة الثابتة الخبرية الايجابية التي هي الوجود الرابطي باصطلاح قوم فنفس
الحمل قوله انت خبير بان الاجزاء العقلية متحدة مع الاجزاء الخارجية حقيقة متغايرة لها اعتبارا الخ يعني ان الاجزاء العقلية
متحدة مع الاجزاء الخارجية فالحقيقة الملتئمة من الاجزاء الخارجية هي بعينها الحاصلة من العقلية فلا تعدد في الحقائق اصلا
ثم كان يرد عليه انه اذا كانت الاجزاء العقلية هي الخارجية فكيف يعتبر بعضها فان في المحمولية وعدمها تعدد والتباين
فلذا قال المحشي اي لا بشرط شيء وبشرط لا شيء وهذا لا ينافي تغايرهما بالذات من حيث الخارجية ومن حيث
الذهنية لاتحاد الذهنية من حيث الماهية مع المركب بالذات وعدم اتحاد الخارجية من حيث الخارجية مع بالذات و
الحاصل ان الاتحاد الذاتي مع التغاير الاعتباري لا يوجب اتحاد الاحكام فباعتبار تكون متحدة في الوجود وباعتبار تكون
متغايرة في الوجود وانت قد عرفت فيما مر من الكلام ضعف هذا الجواب ثم فوق هذا الكلام كلام اخر به يتم
استدلال الشارح المحقق قدس سره بلا ريب فلنمهد مقدمتين الاولى ان المركب لا يحتاج الى جعل مستأنف بعد جعل الاجزاء
باسرها بل جعل الاجزاء يستتبع وجود الكل وهذا لان الحاجة الى الجعل انما كان لان الامر يتساوى نسبته الى الوجود والعدم اليه
في احتياج الى الجعل لكان العدم يلزم وجوب الوجود والمركب يحيل عدمه في بادي الامر ورجحان عدمه بعدم الاجزاء وعدمه
مع وجود الاجزاء والثانية ان العدم مستحيل بالذات فانه لا يجوز فطرة سليمة ان لا يكون المركب موجودا اذا كان الاجزاء
باسرها موجودة وانما الممكن بالنظر اليه عدمه بعدم الاجزاء فاذا فرض ان الجاعل جعل الاجزاء فقد استحال العدم عليها
به واذا استحال العدم على الاجزاء فقد استحال عدم المركب بعدم الاجزاء وقد كان العدم مع وجود الاجزاء ممتنعا بالذات
فبعد مجعولية الاجزاء المركب واجبا فلا يحتاج الى جعل اخر الثانية ان الاجزاء العقلية متحدة ذاتا ووجودا وجعلا بخلاف
الاجزاء الخارجية كما قد علمت مرارا واذا مهدت المقدمتان نقول حاصل القول بالتلازم ان حقيقة الاجزاء حقيقة
واحدة تارة توجد بوجودات متباينة وتارة توجد بوجود واحد وتصير ذاتا واحدة ولا شك في انه افضل من احتجاج

الاجزاء الموجودة بوجود مركب وكذا الحاصل من اتحاد تلك الاجزاء ذات احدية هي بعينها ذوات كل من الاجزاء فهذه
الذات الاحدية بعينها حقيقة ذلك المركب فما وجد ذلك المركب نفس وجود هذه الذات الاحدية فلا سبيل الى انه
جعل هذا المركب مجعول اجزائه بحكم المقدمة الاولى فجعله مجعول متعددة والذات الاحدية جعلها واحد بحكم المقدمة الثانية
واما وجود المركب مباين لوجود هذه الذات الاحدية فيلزم ان يوجد حقيقة واحدة وجودين بسبب تعددا فتارة
يوجد مركبة من اجزاء متباينة فقط موجودة بوجودات متعددة بوحدة اجتماعية مجعولة بجعول وتارة بسيطة غير ملتئمة من تلك الاجزاء
مجعولة بجعل واحد ومن الفطريات الاوائل ان الجزئية والاجزية لا تختلف في ظرف واحد في وجودات متعددة واذا
بطل كون هذه الذات الاحدية حقيقة ذلك المركب فتعين ان هناك حقيقتين احديهما ملتئمة من الاجزاء الغير المحمولة
والاخرى حاصلة من اتحاد الاجزاء المحمولة فقد لزم ما الزم الشيخ المحقق قدس سره وايضا لزم ان لا شيء مما هو المركب
من الاجزاء المحمولة مركب ومن اجزاء غير محمولة وبالعكس فافهم فتدبر. مع ان الاجزاء الخارجية انما تحصل في العقل بصورة
الكلية اه يعني ان الاجزاء الخارجية انما تحصل اذا صارت لا بشرط شيء لانها انما تحصل بعد حذف المشخصات والمشخصات
ومع بصيرة اجزاء محمولة فلم يلزم حدان تعدد المحدود وفيه تلبيس وتدليس فان حذف المشخصات لا بشرط هذا الاصطلاح
الذي كلامنا فيه فان مرتبة بشرط لا ومرتبة لا بشرط شيء كلاهما كليتان فح اذا تصور مرتبة الذاتيات بشرط لا اعني
المادة بما هي مادة والصورة بما هي صورة فقد حصل جميع الاجزاء من دون ريب واذا حصل مرتبة لا بشرط اعني الجنس
بما هو جنس والفصل بما هو فصل فقد حصل الاجزاء المحمولة بأسرها فهذا حد اخر فقد وجد لحقيقة واحدة حدان تامان فتدبر.
وما هو جزء له على سبيل الحقيقة اه هذا بعد تمامه انما يفيد ان البسائط لا جنس لها ولا فصل ولا يلزم منه ان يكون
المركبات اجناس وفصول نعم يلزم من هذا اذا عطف عليه ما قد بينا سابقا امتناع تركب حقيقة ما من الجنس والفصل
على النحو الذي يزعمونه ثم في تمامه نظر فان اتفاق الفلاسفة على كون المأخوذ بشرط شيء والمأخوذ لا بشرط لا شيء جزء
يلتئم منهما حقيقة بالاتحاد في الاول والانضمام في الثاني حتى يلزم مطلوبه لا يصلح حجة ما لم تبين برهان والشيخ المحقق قدس سره
ما اعترف به انما ذكره تقرير الكلام والحق عنده قدس سره ما بينه المقابل يصح للقائل بالتفارق ان يقول في البسيطة
مثل ما قال الخوانساري ان الجنس ان اخذ بشرط لا اي بشرط ان لا يتعين باتحاد فصل من الفصول مادة لا وجود
اصلا ولا انضمام منها حقيقة في الخارج بل انما هي في لحاظ العقل الذي يكفي لابطال تركب البسيط من الجنس والفصل

الفصل بما قد مر انه يلزم انتزاع شيئين في مرتبة الذات من امر واحد فتذكر مع ما له .. الشيء المحقق بل كل مركب خارجي
او الجنس من جزئه المشترك بينه وبين غيره اقول اعلم انك قد دريت فيما مر انه لا يصح تركب حقيقة بسيطة ولا تركبه
من الاجزاء المتحدة في الوجود وتحقق لانك انه لا يصح اتحاد الحقائق وآثارها وجودا واتحادا ولا وجودا وافتقارا متغايرة
بما هو مفهوم مجرد بقي التركيب من اجزاء متغايرة حقيقة ووجودا وانه لا شك عند الوجدان في ان المفاهيم قد يحكى
بها عن مرتبة الذات والمبدئية فكيف السبيل فيه فنقول لا شك في ان ذاتا بسيطة اذا كان مبدء للآثار على انحاء
مختلفة يؤخذ بازاء كل نحو من الآثار مفهوم يحكى بها عن تلك الذات كما ان ذات الباري عز وجل مبدء لانكشاف
الاشياء ومبدء لصحة الانكشاف عنده ومبدء لصدور الاشياء عنه بمشيته وارادته فيؤخذ منه مفهوم العالم ومفهوم
الحي ومفهوم القادر الى غير ذلك فيحكى بهذه المفاهيم عن تلك الذات البسيطة بما هي مبدء الآثار المخصوصة ويقال
العالم عين الذات كذا الحي والقادر من جهة ان مصاديقها عين فيحكى بها عن الذات كذلك الذات المركبة
المشتملة على اجزاء يكون مبدء الآثار بالنظر الى كل جزء فيؤخذ باعتبار اشتمالها على الاجزاء مفهومات مصاديقها عليها
فيحكى بها عن نفس الذات المركبة المشتملة على تلك الاجزاء مصداقاتها تلك الاجزاء فيقال لهذه المفهومات
انها اجزاء بما لكون مصاديقها اجزاء فالمفهوم الذي مصداقه الجزء المشترك يسمى بالجنس والمفهوم الذي
مصداقه الجزء المختص يقال فصل ويقال هذه المفهومات هي الذي اريدت بالمشتقات من الاجزاء وما افاده قدس سره
اذا جعل مشتقات يكون خارجة عن نفس المركب فمسلم لكن لم يدع انها اجزاء حقيقة بل الذي ادعي ان الاجزاء
مصداقاتها وانما يسمى بالاجزاء لكون مصداقاتها اجزاء كما يقال العالم عين ذات الباري ويقصد ان مصداقه
عين الذات ثم هذه المشتقات ليس مفادها ما قام به المبدء حتى يلزم ان لا يصدق على المركب بعدم قيام
مباديها بالمركب بل مفادها شيء يترتب عليه آثار هذه المبادي الاجزاء فكما يترتب على الاشياء آثار المبدء بقيام
المبدء فكذا يترتب آثار مباديها لدخولها فيه وهذا كما يقال للباري عز وجل انه عالم وليس المراد منه ما يقوم به
العلم فان العالم بهذا المعنى لا يصدق عليه بل بمعنى من ينكشف عنده الاشياء ومصداقه نفس ذاته سبحانه وتعالى
فكذا ههنا مصاديق هذه المشتقات داخلة في المركب يكون في قضية موضوعها المركب ومحمولها هذه المفاهيم
المشتقة الحاكية عن ذاته بمباديها ودخولها فيه فلذا يصدق في مرتبة المبدئية هذه المفاهيم دون سائر العوارض

الشي مصداقا لقيام مبادئها وهذا غير بعيد فتامل لعل الحق لا يتجاوز عنه قوله انت تعلم ان المراد بالاستحقاق مع
يرجع الى القول الاول وهذا بعيد فان صاحب هذا القول يرد عليه قوله مع ان التحقيق الخ الفرق بين هذا وبين الاول
ان في الاول احتياج فيه الى العناية في العبارة والتجوز في اطلاق لفظ المشتق وههنا ادعى ان المشتق حقيقة هو
المأخوذ لا بشرط الشي فجزئية المبدء مستلزمة لجزئيته لان جزئية الجزء لا تختلف باختلاف الاعتبار فتدبر قوله انه مركب
من الذات والصفة الخ المشهور ان الذات المعتبرة في المشتق ذات مبهمة فحسب الصدر المعاصر للمحقق الدواني ان هذه
الذات ليست عامة ولا خاصة بل انما عقلت من حيث انها متعلق المبدء فمعنى المشتق ذات تعلق بها المبدء سواء كانت
عامة او خاصة ولم يتغير فيه بما هي عامة او خاصة او الشي من الوجوه الا بما هي متعلق المبدء ويقيس على ما قالوا في نحو شيئ
فان المفهوم منه شي يصلح للشئ سواء كان عاما او خاصا وليس المفهوم منه الذات العامة او الخاصة انما المفهوم
منه الذات من حيث انه متعلق الشي فحسب فكذا في المشتقات بعينها وهذا كلام فاسد لم يتعقل ما اراده فان
الذي لا يكون عاما ولا خاصا لا يكون مفهوما من المفهومات فكيف يكون جزء الشي من المفهومات وايضا الذي تعلق
به المبدء بحيث يكون في نفسه شي فيكون عاما او خاصا ويكون متميزا في نفسه حتى تتعلق به المبدء وهذا ظاهر جدا والقياس
على شي فاسد فان شيئا ليس الموصوف واطلاقه فليس عاما ولا خاصا لانه ليس مفهوما منه شي وانما يدل التزاما
على ان ما يذكر بعده شي يصلح تعلق الشي فتدبر ثم التحقيق ان الذات المعتبرة في المشتق ذات عامة مطلقة مبهمة بمعنى انها
صالحة لان يصدق على ذوات مخصوصة بل على نفسها ايضا والذات المعتبرة فيه ليست معتبرة ثبوتا بل معتبرة على انها
منتسب اليها سواء المبدء كانت ثابتة او منتفية نعم خصوص انتساب بعض المبادي يقتضي موجودية الذات وخصوص البعض
الاخر يقتضي انتفاءها والمعتبر في مفهومه نفس الذات المطلقة ثابتة كانت او منتفية ثم التحقيق ان مفهوم المشتق ذات بحسب
المخصوصة بالمبدء وهذا المعنى يفهم اجمالا وترتب الاثار المبدء على شي في الاكثر بنفس ذات اخرى وقد يكون بقيام المبدء
وقد يكون بنفس ذاته وقد يكون بنفس ذوات اخرى على الاول فصدق المشتق يكون مشروطا بقيام المبدء وعلى الثاني والثالث
لا يكون مشروطا بل يكون حمله كحمل الذاتيات من دون عروض شي اصلا كحمل الموجود على الموجودات كافة عند الشيخ الاشعري
قدس سره وكحمله على ذات الباري عز وجل عند الفلاسفة وحمل الثابت على الاشياء عند المعتزلة وكحمل المتصل على الجسم والاسالة
على الصورة الجسمية التي هي الاتصال لكن لما كانت ترتب اثار المبدء في الاكثر بقيام المبدء فالت الفحاة ام

اسم الفاعل ما اشتق لذات قام بها المبدأ تعبيرا للمبتدي المتعلم ومقصودهم لا يتجاوز عما ذكرناه ولعلهم ارادوا بالقيام
المعنى الاعم من الحلول والقيام بالنفس وهذا كالاصطلاح منهم اطلقوا لفظ القيام وارادوا النحو الواجب ترتب الاثار
المخصوصة كما يترتب بالقيام ثم انه اذا كان المعتبر في المشتق الذات المبهمة فاذا اسند الى محكوم عليه متقدم كان المقصود
الحمل عليه والحكم بالاتحاد بالوجود وصدقه عليه واذا اسند الى فاعل متاخر يكون الحكم بانتساب تلك الذات اليه
فالمفهوم في صورة مبني التقديم والتاخير واحد ويكون مفهوم الجملتين واحدا لكنهم قالوا ان مفهوم الجملة في صورة اسناده
الى الفاعل مفهوم الجملة الفعلية والمقصود اسناد الحدث الى الفاعل بالقيام بخلاف ما اذا اسند الى المبتدا فوجب عليهم
القول بالتجريد عند الاسناد الى الفاعل عن الذات فتدبر فيه فقط والثاني انه مركب من النسبة الخ وعلى هذا
يكون الفرق بينه وبين الفعل ان الفعل مشتمل على الزمان دون المشتق وان النسبة المعتبرة في الفعل تامة والمعتبر
في المشتق تقييدية غير تامة الا عند وقوعه بعد حرف الاستفهام او النفي وح يكون اسناده الى الفاعل كاسناد الفعل اليه
ويكون المقصود منه الاسناد والقيام والحكم بالحمل بالاشتقاق ويكون مفاد هذه الجملة بعينه مفاد الفعلية من غير فرق
الا في الدلالة على الزمان وعدمه من حيث الوضع لكن ح يكون اسناده الى المبتدأ المتقدم كاسناد الفعل الواقع
خبرا فتدبر فقط ولا بالصدق بها عليه الخ قد يستدل عليه بانه لو كان المعتبر فيه ذوات خاصة لم يفد حمل الموصوف
على المشتق بل يكون بديهيا لانه ح يكون الموصوف الخاص ذاتيا له وفيه ان الذات اذا تصور بوجه اجمالي يكون
حمل الذاتي مقيدا بل بالنظر فقط وما ذكره من لزوم الانقلاب ففيه ذهول عن التقييد يعني انه على هذا التقدير يكون مفهوم
الضاحك انسان له الضحك وهذا المعنى ليس عين الانسان حتى يلزم ضرورية الحمل ويكون المادة مادة الوجوب فقط
مع ان دخول النسبة التي هي غير مستقلة بالمفهومية الخ اي في حقيقة مستقلة لا يحتاج في تعقلها الى امر خارج عنها كالانسان
فان دخول النسبة في حقيقته فاحش ومحال ومع خروج احد الطرفين افحش وغير معقول لتنافي الى شبهة وانت لا يذهب
عليك ان عدم معقولية دخول النسبة في الحقيقة الغير المتوقفة تعقلها على امر خارج مسلم لكن كون حقيقة المشتق كذلك
غير مسلم بل المشتق عند صاحب هذا المذهب كالنسبة في توقف تعقله على المنتسب اليه وهل الكلام الا فيه فتدبر فقط
من انه امر بسيط لا يشتمل على نسبة الخ هذا امر ضروري يحكم به الوجدان السليم الصحيح فانه لا يفهم عند سماع مشتق في المحاورة
معنى مركب انما يفهم معنى واحد لكن قد يناقش فيه ان فهم المعنى الواحد مسلم واما ان هذا المعنى بسيط حقيقة فتامل لان من

الجايز ان يكون المعنى او احد الاحتمال المفهوم المركب من الذات والنسبة فتامل فيه والا لكان معنى قولك الثوب الابيض
الخ قد ناقش فيه الصدر المعاصر للمحقق الدواني بانه عند دخول الذات في المشتق لا يكون معنى الثوب الابيض الثوب
الشيء الابيض بل يكون المعنى الثوب الشيء له البياض وبطلانه ممنوع وهذا من قبيل المواخذات اللفظية فان المقصود
لو دخل الذات عاما او خاصا لكان المفهوم من الثوب الابيض الثوب مفهوم الشيء ومفهوم انتساب البياض اليه
او مفهوم الثوب مكررا وهذا مما يكذبه الوجدان ثم لما كان التعبير عن معناه بالعبارة العربية على طريقة التوصيف بغير
الاتيان يقال الثوب الذي له البياض واتمام الابيض بتمام الذي له البياض ولا مناقشة فيه بعد وضوح المراد وهذا التوجيه
اعني بالمحقق مما قال في الجديدة من ان الثوب الشيء له البياض او الثوب له البياض والرابط في التركيب التقييدي على
ما صرح به نيار وغيره هو لفظ الذي ونحوه فيجب ان يقال الثوب الذي له البياض او الشيء الذي له البياض هو معنى
الابيض فيؤول قولنا الثوب الابيض الى الثوب الشيء الابيض انتهى والاولى ان يقال في تعليل الاختلال
في جهة العربية عدم صحة توصيف المعرفة بقولنا له البياض فلابد من الموصلية والموصلة عندهم في توصيف المعرفة بالجملة
لفظ الذي الى اخر ما قال كما لا يخفى دقيقه وليس بينه وبين المشتق تغاير بحسب الحقيقة الخ مفهوم المشتق على هذا الرأي
حقيقة بسيطة لها اتحاد بالعرض مع ذوات يترتب عليها آثار ما ثم هذه الحقيقة قد يوجد لوجود لها بالذات مغاير لوجود
تلك الذوات فيقع وصفا منضما لتلك الذوات ويكون منشأ ترتب تلك الآثار هذا الوصف المنضم وقد لا
يوجد لكن للعقل ان يعتبره مغايرا لها ويجعله وصفا لها وقد يكون هذا الاتصاف منشأ لترتب تلك الآثار و
قد لا يكون بل يكون منشأ ترتب الآثار تلك الذوات او الامور الداخلة فيها فعلى الاول يكون مصداق الحمل
والحكم بالاتحاد انضمام هذه الحقيقة وعلى الثاني كونه بحيث يصح انتزاعه وتوصيفه بهذه الحقيقة وعلى الثالث نفس تلك
الذوات بكونها منشأ للاتحاد وان كان يصح التوصيف بها لان مناط اتحاد هذه الحقيقة ترتب الآثار المخصوصة فغاية
ترتب الآثار على الوجه المخصوص يكون مصداق الحمل هذه الحقيقة والحكم بالاتحاد بها مثال الاول الابيض والثوب فالابيض
كيفية بسيطة متحدة مع الثوب اتحادا بالعرض بمعنى انه يترتب عليه الآثار المخصوصة بالابيض مثل تفريق البصر ونحوه ويوجد
هذه الحقيقة بوجود مغاير لوجود الثوب عارضة له وحالة فيه ومنشأ ترتب تلك الآثار قيام هذه الحقيقة به ومثال
الثاني الفوق وهو اضافة بسيطة مخصوصة متحدة بالعرض مع السماء والسماء يترتب عليها الآثار المخصوصة بالفوق وليس

وليس الفوق وجودا مغايرا لوجود السماء الا ان العقل يعتبره مغايرا اياه للسماء ويجعله صفة لها لان السماء بحسب نفس الامر بحيث
يصح توصيفه بالفوقية ومنشأ ترتب تلك الآثار كونه في نفس الامر بهذه الحيثية ومثال الثالث القادر مثلا والعالم في الباري
عز وجل فان ذاته تعالى تترتب عليها آثار القادر بنفس ذاته تعالى لا بقيام صفة منضمة ولا باتصافه بامر مغاير لذاته تعالى بل
بذاته مصداق لحمل القادر وهذا النحو من الحمل في الوجوديات اعلى من النحوين الاولين اشبه بالحمل بالذاتيات لما انه لا يتوقف
على عروض صفة كذا حمل المتصل على الجسم فان الجسم تترتب عليه آثار المتصل لا بشأنه على الصورة الجسمية لا بقيام اتصال بالجسم
فهنا اعتبارات ثلثة اعتبار الابيض مثلا بانه متحد مع الثوب ففي هذا الاعتبار اتحاد محض وهو الثوب الابيض و
اعتباره بانه حقيقة مغايرة للثوب وفي هذا الاعتبار صفة قائمة به منضمة كما في هذا المثال او عقلية كما في مثال الفوق واعتباره
من حيث هو وفي هذا الاعتبار تغاير من وجه اتحاد من وجه فقد وضع في اللغة لفظا بازاء الاعتبار الثاني
كالبياض والفوقية ونحوهما ووضع بازاء الاعتبار الثالث لفظا ماخوذا منه مشاركا اياه في المادة مغايرا في الهيئة و
هو المشتق ولم يوضع بازاء الاعتبار الاول لفظ مفرد واكتفى بالمركب التوصيفي فالمفهوم المشتق متحد مع مفهوم المبدء
بالذات ومغاير بالاعتبار المفهوم المشتق فردان احدهما المبدء وهو تمام حقيقته والآخر المبدء ووصف له وهو عرضي
له متحد معه اتحادا بالعرض من جهة قيام المبدء او بنفس ذات الموصوف وانت اذا راجعت الى الوجدان لم
تجد هذا الرأي بعيدا كل البعد [illegible] وانت خبير بان الامر لو كان كذلك لكان حمل الابيض على البياض القائم بالثوب
صحيحا وذلك معلوم الانتفاء بالضرورة قال في الحاشية وذلك لان مصداق حمل المشتق على شيء قيام مبدء الاشتقاق
قياما حقيقيا وهو اذا كان مبدء الاشتقاق مغايرا لذلك الشيء او قياما غير حقيقي وهو اذا كان نفسه قائما به
ولا شك انه بكلا قسميه في البياض القائم بالثوب منتف انتهى وانت لا يذهب عليك ما فيه من التدليس والتغليط
من جهة عدم الفرق بين الحمل في الاتحاد بالذات وبين الحمل في الاتحاد بالعرض فان اللازم على هذا التقدير صحة حمل
الابيض على البياض القائم بالثوب مثل حمل النوع على الشخص والذي يلزم منتفيا مما بين ان صحة الحمل بالعرض من
جهة قيام المبدء باحد الوجهين المذكورين الحمل بالعرض واين هذا من ذلك ولو تشبث بانتفاء الحمل بين البياض الا
بالضرورة يمنع هذه الضرورة بل هو من الاغلاط الناشئة من حسبان اهل العرف والمحاورة من الاختلاف الذاتي
بين مفهومي المبدء والمشتق لما يجدون مفهوم المشتق متحدا مع المحل ومفهوم المبدء غير متحد لاستبعادهم اتحاد شيء مع شيء ما

ومغايرته اياه وحسبانهم هذا الاكون حجة اذ ليس شأن طالب الحقائق اخذ صبابة عن مجاري العرف فتدبر قوله مع انه مستبعد
جدا قال في الحاشية اشارة الى انهما مختلفان بالذات كما يشهد به الوجدان فكيف يكون بينهما الاتحاد بالذات والتغاير
بالاعتبار انتهى انت تعلم ان الوجدان منضم في امثال هذه الشهادات على وجه ادى اختلف فيها الاعلام قوله ويعبر
باللفظين لا يدل على مغايرة معانيهما بالذات كيف قد يكون لشيء واحد باعتبارات شتى اسامي مختلفة ويرشدك اليه
ما اخر عليه المحشي من الاتحاد والذاتي بين المادة والجنس فتدبر قوله فقد اشتبه عليه مفهوم المشتق بما صدق عليه الخ يعني ان
الحرارة اذا قامت بنفسها يكون مسماها والحار ترتب الآثار المخصوصة بالمجاز ولا يلزم منه الاتحاد بين الحرارة والحار مفهوما
والكلام في هذا دون ذلك فافهم قوله نظرا الى الوصف القائم به الخ قال في الحاشية سواء كان القيام فيها حقيقيا
سواء كان الوصف غير الموصوف بالذات كالسواد القائم بالجسم او غيرا بالاعتبار كصفة الوجود القائم به او فيما بالعرض حقيقي
كالضوء المكان حاصلا بالمحل فانه ليس قائما بالغير لا ذاتا ولا اعتبارا انتهى وحاصل هذا الراي انتزاع امر بسيط متحد مع
الموصوف سوى المبدأ مخالف للمبدأ بالذات وهو مفهوم المشتق وانت لا يذهب عليك ان انتزاع امر بسيط سوى
المبدأ وسوى اجمال مفهوم الذات المنتسب اليه المبدأ مما يمجه الطبع السليم والذهن المستقيم قوله بل منشأ الانتزاع الخ فيه
تغليب لان الموصوف من حيث هو موصوف والوصف من حيث هو وصف والنسبة من حيث هي نسبة منشأ الانتزاع
كذا في الحاشية قوله يمكن ان يستدل على الاول بانه قد تقرر في موضعه الخ تحقيقه ان الجنس والفصل لا بد بينهما من علاقة
العروض لان احدهما ليس ذاتيا للآخر فعلى ذلك التقدير لزم ان يكون كل منهما عرضا عاما للآخر والاختلاف بينهما بالحيثية
الحيثية لان الجنس والفصل جنس وفصل من حيث انهما لا بشرط شيء وهي حيثية واحدة كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك
ان هذا غلط ناشئ من اشتراك الاسم فان لفظ العرض يطلق على معنيين احدهما الحال في شيء والآخر الخارج المحمول ومن
لوازم الجنس والفصل علاقة الحلول كيف وهما اما جنسان وفصلان اعني بهما لا بشرط شيء متحدان وجودا وجعلا فلا حلول
بينهما اصلا فليس احدهما الحال والآخر المحل واما العروض بينهما بمعنى الخروج مع الحمل كما يدل عليه قوله لان احدهما ليس ذاتيا للآخر
ولا استحالة في كون كل منهما عرضا للآخر بهذا المعنى لان كلا منهما خارج عن الآخر ومحمول عليه فافهم ثم ظاهر عبارة اصل الحاشية يقتضي
ان الاستحالة اللازمة كون كل منهما عرضا عاما للآخر وهذا ظاهر الفساد فان المفهومين الذين بينهما عموم من وجه يكون كل
منهما عرضا عاما للآخر كيف والعرض العام عندهم الكلي الخارج عن الشيء المقول عليه وعلى غيره وهذا الصدق على كل واحد منهما

كل واحد من الاعمين من وجه بالنسبة الى الآخر ولو قيل ليس المراد بالعرض العام مصطلح المنطق بل العارض الاعم مطلقا او سخافته
عموم كل منهما عن الآخر عدم تبين قبيل فعلى هذا منع كون الجنس عرضا عاما بالنسبة الى الفصل بهذا المعنى وانما يلزم لو ثبت
تركب الماهية من الاعمين من وجه قه فيلزم الترجيح بلا مرجح بيان اللزوم ان كلا منهما صالح للجنسية والفصلية فاعتبار
احدهما جنسا والآخر فصلا ترجيح من غير مرجح وانت لا يذهب عليك انه على هذا التقدير يعتبر كل منهما جنسا وفصلا معا لا جنسا
فقط ولا فصلا فقط وتمام الماهية من ذات الجزئين لا منهما من حيث الجنسية والفصلية حتى يختلف الماهية باعتبار احدهما جنسا
والآخر فصلا بالعكس قه او يكفي في تقويم الماهية النوعية احد الجنسين والفصلين انت لا يذهب عليك كفاية احد الجنسين
او الفصلين ممنوع فان الماهية عبارة عن جميع الاجزاء واذا اختلف جزء لم يبق تلك الماهية وهذا ظاهر جدا قه فيلزم الترجيح
بلا مرجح فيه ان اللزوم ممنوع بل يكون كل جنسا وفصلا معا كما قد علمت قه والعوان لا يكون الفصل تمام الجزء المميز اه انت
لا يذهب عليك ان هذا اصطلاح منكم لا يغني من الحق شيئا والكلام في ان تركيب ماهية من امرين من وجهين يكون احدهما
مميزا الآخر عما يشارك فيه ويكون مميز الجنس ايضا كذلك فان اصطلاحهم على ان لا يسمو هذا الا المميز بالفصل بحصر الكليات
في الخمس باطل او يكون هذا الجزء داخلا في الجنس الفصل ويكون تركب الماهية من الجنسين ولا يمكنكم ابطال التركيب على هذا
النحو بان الفصل في اصطلاحنا هذا وذاك فتامل قه لامتناع ان يصير المادة صورة والصورة مادة يعني يتم الفرع
الاول بانه لو جاز كون الجنس فصلا لجاز كون المادة صورة وبالعكس لان الجنس يصير مادة باعتبار والفصل صورة باعتبار
وانت لا يذهب عليك ان فيه شائبة من المغالطة فان المادة بمعنى الجوهر المستعد والصورة بمعنى الجوهر المستعد له والصورة
بمعنى الجوهر المستعد له لا يصير احدهما عين الاخرى لامتناع ان يكون المستعد لامر مستعدا له بالنظر اليه لكن هذا اصطلاح آخر غير المادة
المصطلح ههنا فان المادة ههنا الجنس الماخوذ بشرط لا وليس من ضرورته كونه مستعدا فلا استبعاد في كون شيء مادة
وصورة بهذا المعنى فالذي هو محال غير لازم والذي يلزم غير محال نعم لو ثبت ان المادة بمعنى الجنس الماخوذ بشرط لا والمادة
بمعنى الجوهر المستعد متساويان صدقا لتم الكلام لكن لم يبرهن عليه فتدبر قه داخل في حقيقتين قال في الحاشية ولو في حقيقة
واحدة بالقياس الى حقيقتين مختلفتين والاول كالحيوان بان يكون مادة في الفرس وصورة في الانسان والثاني كالناطق
بان يكون في الانسان مادة بالقياس الى الملك وصورة بالقياس الى الفرس قه واليكون للحقيقة الواحدة
مادتان وصورتان اشارة الى اثبات الفرع الرابع والثاني تقرير الاول لو فارق الفصل الواحد جنسين لكان

لحقيقة واحدة مادتان لان الجنس مادة باعتبار وهذا انما يجري في ابطال جنسين لمهية واحدة واما ابطال تحصيل الجنسين
في مهيتين فيندرج في الفرع الثالث وتقرير الثاني لو كان فصلان لجنس واحد في مهية لكان لها صورتان وانت
لا يذهب عليك ان تعدد المادة بمعنى الجنس الماخوذ بشرط لا وكذا تعدد الصورة بمعنى الفصل الماخوذ بشرط
لا غير مستبين الفساد بل هو مثل المدعى في الجلاء والخفاء نعم تعدد المواد بمعنى الجوهر المستعد والصورة بمعنى
الفعلية اياها قد ادعي استحالتها من جهة استحالة تعدد العلل المستقلة ضرورة دخول المادة في العلة التامة
للصورة والصورة في العلة التامة للمادة لكن كون مصداق المادة بالمعنى الاخير والمنوع لم يتبين بعد بدليل
تم لو ثبت على الفصل بعد اعتباره بشرط لا لتم المطلوب فافهم وان يكون للحقيقتين المختلفتين صورة واحدة
اشارة الى اثبات الفرع الثالث والشق المندرج فيه من الفرع الرابع بانه لو تقوم فصل واحد للنوعين او حصل
الجنسين في نوعين لزم ان يكون للحقيقتين المختلفتين صورة واحدة لان الفصل صورة في مرتبة من المراتب
وفيه مثل ما عرفت من ان استحالة تقويم صورة واحدة بمعنى الفصل الماخوذ بشرط لا مثل استحالة تقويم فصل
واحد لنوعين جلاء وخفاء فلا يصلح دليلا عليها ثم هنا اشكال قوي هو انهم قالوا ان هيولى العناصر مخالفة
بالحقيقة لهيولى الافلاك وهيوليات الافلاك متخالفة في انفسها بالحقيقة والصورة الجسمية حقيقة
واحدة حقيقة نوعية فالهيوليات عشرة والصورة واحدة فقد قوم الصورة الواحدة انواعا عشرة
وقوم الفصل الواحد وهو الصورة الماخوذة لا بشرط انواعا عشرة وصارت اجناسا عشرة وهي
الهيوليات الماخوذة لا بشرط ولزم عموم الفصل من الجنس ويصير تاما مشتركا بين الانواع العشرة
فقد صار جنسا وقد وجدت العلماء الاعلام السائرين ارض التحقيق من ذوي الافهام معترفين
بالعجز عن حل عقدة هذا الاعضال واذا حد هذا الاشكال قد د وهو في الانسان عين صورة النوعية
نعم عين صورة النوعية لكن الصورة النوعية في الانسان هو النفس الناطقة لا كما زعم ان فيه صورة نوعية
اخرى غير النفس حذرا عن استحالة التركيب من المجرد والمادي وليس هذا بين الاستحالة واما الصورة
المنطبعة لا يكون مدركا للكليات اصلا فافهم يعني لما اشتهر تقدم كل من مبدأ الحس والحركة اه قال في الحاشية المعبر
عن الفصل في الحيوان هو مبدأ الحس والحركة لا نفس الحس والحركة والفصل هو النفس الحيوانية كما ان المعبر عن الفصل في



في الانسان ما به النطق والفصل هو النفس الانسانية والمعبّر به عن الفصل في الحيوان ليس نفس الحركة والحس والفصل مبدأ
واحد لكن في عبارة الشارح استخدام انتهى لا يبعد الاستخدام وجه اذ ليس في كلام الشارح المحقق ضمير الا في قوله غيرهما معا وهذا الضمير
راجع الى الحس والحركة المذكورين سابقا ولا بد ان يريد بهما مبدأ الحس والحركة والا توجه الاشكال ولا يستقيم شرح كلامه بقوله يعني
كما اشتبه تقدم على مبدأ الحس والحركة الخ واذا كان المقصود من مرجع الضمير والضمير واحدا لم يكن استخدام نعم في عبارة الشارح مسامحة
مع ان الحركة متوقفة على الادراك مطلقا هذا خلاف المشهور فيما بين الفلاسفة فانهم قد صرحوا ان التصور الكلي
لا يكفي في صدور الحركة الجزئية بل لا بد من تخيل جزئي تنبعث عنه شوق وارادة جزئية فتنبعث قوة محركة على التحريك لكن المحقق
الدواني اجاز صدور الحركة عن ادراك كلي يكون منحصرا في شخص فتأمل فيه حتى يظهر لك حقيقة الحال قال الشارح المحقق قدس سره
فلو تركب ماهية من امرين متساويين وعلى هذا يبطل حصر الكلي في الخمسة ولا يلزم منه تركب الماهية من امرين متساويين
فحينئذ لا يكون الامر الواحد الخ لا نسلم وحدة المعلول وحدة العلة وهذا بعينه كما تراه يدل على امتناع تركب الماهية من امرين
متساويين مطلقا كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك انه ان اراد بوحدة التميز التام الوحدة النوعية فمسلم لكن استلزام
وحدة المعلول بالنوع وحدة العلة ممنوع لا بد له من دليل وان اراد بها الوحدة العددية بان يكون الحصة الحاصلة من
التميز من احد الفصلين هي الحصة الحاصلة من الفصل الاخر فوحدة التميز التام بهذا الوجه ممنوع فتدبر قال الشارح المحقق
قدس سره وبالجملة اذا جعل التمام المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده لا شبهة انه لا يذهب عليك
ان ما افاده يرجع خلاصته الى امر اصطلاحي وهو لا يغني من الحق شيئا فان المقصود انه هل يصح تركب ماهية من جزئين اخرين
يكون كل منهما مميزا عن جميع المشاركات الوجودية والفلاسفة يثبتون التركيب بهذا الوجه وسواء سمي كل من الجزئين المميزين فصلا ام لا
بهذا الاسم بجعل التمام المأخوذ في مفهوم الفصل اصطلاحا صفة للجزء المميز وهذا ظاهر جدا ثم ان جعل التمام صفة للجزء المميز لم يجعل
كل من هذين الجزئين فصلا بل يجعل المعرف الكليات الخمس بتجويز هذا النحو من التركيب فتأمل قال الشارح المحقق قدس سره وهذا انما
القريب يتم اذا كان الفصل بسيطا لعل مقصوده قدس سره ان هذا انما يتم اذا كان الفصل بما هو علة بسيطا اي غير معتبر في عليته شرط
زائد بكونه هو علة تامة اذ لو كان علته مع شرط زائد فيجوز ان يكون مع شرط علة للجنس ومع آخر علة للجنس الآخر فلا يستلزم تعدد
الاثر للبسيط على هذا الوجه وليس مقصوده قدس سره ان هذا يتوقف على بساطة الفصل اذ لو كان مركبا يجوز تعدد الاثر فان
العلة التامة بسيطة كانت او مركبة لا يجوز ان يصدر عنها اثران بل لا بد في صدور احد الاثرين من اعتبار امر ليس في صدور

الآخر كما يدل عليه مسئلة عدم صدور الكثرة عن الواحد وليتأمل فتأمل قوله والجواب وهو ان المحلول في الحقيقة ليس بجزء الجنس
من حيث هو بل من حيث اقترانه بالفصل كذا في الحاشية وحاصله ان علية الفصل انما هو لان يتصف بالجنس ويتحد معه لو وجوده
في نفس الامر دون ان يتصف به فلو قوم جنسين لكان عند اتصافه باحدهما عاريا عن الاتصاف بالاخر فيلزم التخلف
فتأمل قوله فلا يكون بين الجزئين من حيث الجزئية عدم [illegible] من المحشي [illegible] عليه هناك قوله انت
تعلم ان المركب الذي ليس فيه ابهام وتحصل اه الذي يظهر في تقرير الكلام ان التركيب من الاجزاء المحمولة انما يكون بحسب اتحادها
بان يحصل بعد الاتحاد امر موجود كل منهما وهذا انما يتاتى اذا كان احدهما مبهما فيعينه الاخر بان يحصل ويتحد ويصير هو هو وهذا
غير معقول في الامرين المتساويين بعدم الابهام هناك وينبغي ان يحمل ما في الحاشية يعني ان الكلام في المركب العقلي والمركب
من المتساويين ليس مركبا عقليا على ما قررنا والا فيرد على ظاهره ان المركب العقلي عبارة عن المركب من الاجزاء المحمولة و
لا شك ان المتساويين كل منهما محمول على الاخر فكيف لا يكون المركب من امرين متساويين مركبا مطلقا قوله الا ان
يعتبر العدم بحسب الاعتبار اي باعتبار الصدق انه اتى قال الشارح المحقق والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فانه
يجوز ان يكون يحصل كل منهما من الفصل ويكون انه اتى قال الشارح المحقق والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فيه انه يجوز
ان يكون يحصل كل منهما من الفصل ويكون النوع عبارة عن مجموع المتحصلين من الفصل فلا يلزم تحقق النوع بدون الجنس الاخر
ولك ان تقرر بان تحصيل الفصل ليس الا بان يتحد معه ويزول ابهامه فالفصل اذا اتحد بالجنس صار نوعا فالجنس الاخر اذا
اتحد معه يصير نوعا اخر فالماهية التي فرض تركبها من جنسين لكان تركبها بهذين النوعين من دون اتحاد فالتركيب
خارجي من جزئين متغايرين ولكان بالاتحاد فهذا لا يمكن الا بان يكون احدهما مبهما والاخر محصلا رافعا ابهامه فيكون
احدهما جنسا والاخر فصلا والماهية مركبة من جنس واحد وفصل فصار الجنسان النوع فان جنس الجنس وجنس الفصل ليس
في مرتبة الماهية واحدة ولكان بان يتحد الفصل باحد الجنسين يصير نوعا ثم هذا النوع يتحد بالجنس الاخر ويرفع ابهامه محصل
الماهية فصار هذا النوع فصلا وتركب الماهية من جنس واحد والجنس الاخر الفصل هذا غاية الكلام في هذا المقام فتامل قوله
وقد مر حاله اذ قد مر ان الماهية يكفي في تقومها ابهام جزء التحصيل جزء فيها يكفي احد الجنسين من حيث هو ومن التحصل بالفصل
ولا يحتاج الى جنس اخر فيكون الجنس الاخر من حيث هو ومن حيث التحصل بالفصل مستغنيا كذا في الحاشية وقد مر من الكلام
ان ما عطف عليه منها ينفع فتذكر المصنف في التعيين قوله الاول كون الشيء بحيث يمتنع فرض اشتراكه

الاشتراك اذ المراد بالاشتراك امكان الوجود في الكثيرين وظاهر ان الكون بحيث يمتنع الوجود في الكثير انما هو من جهة كونه ممتازا عما عداه فانها اذا امتازت عما عداه صارت متغايرة امكان ما عداه في الوجود فلا يمكن فرض اشتراكه بين الكثيرين وان كان المراد عدم مطابقة المطلق الذي انطبق الكثير فهذه المطابقة انما يكون بالنظر الى الوجود الذهني لكن عدم جلوه لمطابقة الكثير وانا يدركه بنها ماخوذ عن ارتسامه في نفسه ومتمايز عما عداه فهذا التعيين نعم من تعينه في نفسه مع انه لا اعتبار بهذا المعنى وجه قوله على الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية آه فظاهر هذا الكلام يدل على ان الموصوف بالكلية والجزئية العلم وهذا انما يتاتى من ظاهر الامر اذا كانتا عبارة عن المطابقة للكثير والمطابقة لواحد اذ الشيء بمجرد هذه المطابقة من دون اعتبار الاشتراك واما اذا اعتبر الكلية والجزئية بالاشتراك وعدمه سواء اعتبر مع المطابقة ام لا فلا يمكن اتصاف العلم بالكلية لان العلم الموجود الحاصل للذهن متعين فكيف يصح فيه الاشتراك لكن قد يدعى ان التعيين الذهني غير مانع للاشتراك بمعنى انه يوجد في اي مادة من المواد لكان نفسه لا غيره وانما المانع التعيين الخارجي فامكان الموجود في الذهن والحاصل فيه المتعين العقلي لم يصح الاشتراك فيه كما في الاحساس والاصح فتامل فيه قوله لان الحمل والانطباق الحمل عبارة كما مر عن الاتحاد في الوجود ومن البين ان الاتحاد في الوجود يكون في الخارج وكذا الاشتراك والانطباق نعم المحاكاة منه انما يكون في الذهن فان اريد بالحمل هذه المحاكاة اعتبر في الجزئية والكلية تم الكلام وقد تقدم تحقيق ان الكلية والجزئية من المعقولات الثانية ام لا قوله والاختلاف بالكلية والجزئية انما هو لاختلاف الادراك قال المحشي ان في هذا الكلام احتمالان احدهما ان يكون المراد اذا ادركه العقل كان كليا واذا ادركه الحس كان جزئيا وفساده ظاهر اذ لم يحصل تفاوت في المدرك فلا يمكن ان يكون اختلاف الملاحظة سببا لاختلاف الحكم عليه بديهة واذا كان اختلاف مجرد الملاحظة يكون احد الحكمين المتقابلين باطلا نعم قد يكون اختلاف الملاحظة سببا للحكم على الشيء وعدمه بان يحكم في احد الملاحظتين بحكم وفي اخرى لا يحكم به كما ان العالم اذا تصور بوجه الكلية لا يحكم بحدوثه واذا تصور بالحدوث واذا تصور بعنوان المتغير يحكم به عليه وقد يصير الملاحظة سببا في الاحكام المطلقة للحكم بامرين متقابلين يكون احدهما كاذبا في الواقع ولكن لا يمكن ان يكون سببا للحكم عليه بامرين متقابلين كان كلاهما صحيحا او سهو ظاهر ولا شك ان فيما نحن فيه كلا الامرين صحيحان فكيف يمكن ان يكون اختلاف الادراك سببا لهما وثانيهما ان اذا وجدت صارت مشخصة فالشخص هو الماهية باعتبار انها موجودة وادراك الماهية بهذا الاعتبار لا يمكن ان يكون الا بالحس او بما يحذو حذوه من انواع الصور الحسية لا يمكنه ان يدركها الا بهذا الاعتبار فلذلك يكون في نظره متشخصة دائما ولما التعقل فلا يحذو

الادراك بهذا الاعتبار بل انما يدركها من حيث هي وذلك بكونها في نظره كلية وتبرد على هذا الاحتمال ان دعوى انحصار
ادراك الماهية من حيث الوجود في الحس المصور ممنوع لم لا يجوز ان يدركها العقل ايضا كذلك او ليس ادراك الحس لها باعتبار حصول
الماهية الموجودة بعينها فيه حتى يقال انه لا يمكن حصولها كذلك في العقل وقد بين هذا بانطباعات محل وانت لا يذهب عليك ما فيه
من الاختلال اما اولا فلانه الكلام المراد ههنا الاحتمال الاول لا يلزم ما ذكر فان المقصود على هذا الاحتمال ان الموجود في الخارج امر متعين
البتة لا سبيل الى انكاره ثم هذا المتعين ليس شيئا مغايرا للماهية من حيث هي بل هي التي تعينت بنفسها في نحو الوجود ثم هذا
التعين اذا حصل في العقل تعرضه حالة اخرى هي انه يجوز عند العقل ان يوجد هذا الامر بحيث يصير متعينات كثيرة وتعرضه
الكلية واذا حصل في الحاسة تعرضه حالة اخرى هي انه لا يجوز عند العقل ان يصير كثيرة واما في الخارج فلا يعرض للشيء من الوصفين
بل انما هي امر واحد ممتاز من جميع الاغيار فالحالة الثانية انما عرضت لها من جهة الوجود في الحاسة واما قال ان اختلاف
الملاحظة لا يؤثر في اختلاف الحكم فمسلم اذا لم يختلف وجود الشيء واما اذا اختلف فلا شبهة في اختلاف الحكم على انا لا نقول
بان اختلاف الملاحظة سبب لاختلاف الحكم بل الحكمان المختلفان عارضان في صدقه في نحوين من الوجود ثم الحكم الكلية و
الجزئية صفة العلم فالامر ظاهر لان هذا الموجود اذا حصل في الذهن عرض له تعين بحسب خصوص الوجود الذهني فهذا التعين بحسب الوجود
الذهني الكائن بحسب الوجود الذهني الكائن بحسب الوجود الحسي فيوجب بوجوده امتناع الاشتراك فيه والكائن بحسب
الوجود العقلي عرض له تجويز الاشتراك بالمعنى المذكور وبالجملة ان المعروض للحكمين مختلف فالمعروض للكلية الصورة
العقلية الصورة وللجزئية الصورة الحسية وليس الاختلاف بحسب الملاحظة فقط حتى لا يؤثر في الاختلاف الحكم واما
الملحوظ الذي في الخارج فليس معروضا لشيء من الوصفين فافهم ثم انه قال الخونساري ان هذا الاعتلاط مبناه على
ما ذهب اليه المحقق الدواني رحمه الله تعالى ان التعين نحو الوجود الخاص اذ على هذا الاحتمال الجزئية بالادراك الحسي
والكلية بالادراك العقلي ولا مدخل للوجود وغيره في التشخص اصلا وفيه خبط فان التعين الذي به الامتياز في حد
ذاته عامة او بنحو الوجود الخاص الخارجي والتعين الذي يسمى عليه مناط الجزئية التعين الحسي وهو بنحو الحسي وان الجزئية
كون الشيء بحيث لو وجد كان عين ذلك الواحد فحسب ومع لا ينافي هذا كون التعين بحسب نحو الوجود ولعل
المحشي رحمه الله لدفع هذا قال والمعين يتعين فافهم واما ثانيا فلانه على التقدير الثاني فالفرق انك قد علمت
سابقا انهم يزعمون ان الحاصل في الحواس نفس الهوية الخارجية وليس الوجود الذهني ثم دل على ان الحاصل في

في الحواس نفس الهوية العينية فمعلوم العلم الحسي الحاصل في الحواس ظل واحد لا يقبل الكثرة الحاصل في العقل صور الهيات
فمعلوم الادراك العقلي ظل للكثير وصالح للاشتراك في الكثير ثم ان المحقق الدواني صحح كلام المشائين من ان الباري
عز وجل يعلم الجزئيات على وجه كلي بما حقق ان الكلية والجزئية تابعتان للادراك وجعل حاصل مقالهم انهم نفوا عنه سبحانه
التخيل والاحساس واثبتوا علمه على سبيل التعقل الصرف المقدس من شوائب التغير والمقصود وتحقيق هذا التصحيح على ما
الحق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم فالعلم التعقلي كلي والعلم الاحساسي جزئي والاشخاص الموجودة في الاعيان وان كانت
اشتمالها لكنها ليست جزئية ولا كلية بناء على ان الكلية من المعقولات الثانية الاشخاص من الخارجية ليست مشتملة على امر زائد
على امر زائد على الحقيقة لا انضمامي ولا انتزاعي يصير مناطا للتشخص والامتياز في ذاته وهذه الهويات الموجودة في الاعيان اذا
وجدت في العقل الجارت فيه بوجود ظلي وهذا المجاز الذهني لا يابى العقل عن تجويز الاشتراك فيه بمعنى انه بحيث لو وجد في
اي شخص من الاشخاص مكان نفسه لا فرزه فاذا وجدت في الحواس لم يجوز العقل بالمعنى المذكور وهذه الصور الذهنية
كما انها مبدء الانكشاف الحقائق المشتركة بمعنى انها للعقل ملاحظتها بحيث تكون حقيقة مشتركة كذلك مبدأ لان يكون
لانكشاف الهوية العينية لا بانحصارها في تشخص حصل في الذهن وصار هذه الصورة الثابتة بهذا النحو من ادراك مخالف
لنحو الحاسي والتخيلي واذا تمهد هذا فيقول المشاؤون لما زعموا ان علمه تعالى بالممكنات حصولي وان الممكنات ينكشف بحصولها
في ذاته تعالى وزعموا انه لا يمكن الاحساس لتوقفه على الالات في زعمهم والالات مفقودة هناك لا جرم قالوا ان الاشخاص
الخارجية الحاصلة في ذاته تعالى هذه الاشخاص لا يتصور هناك تغاير بينه من فرض الاشتراك وان كان الموجود في ذاته تعالى
عين هذه الاشخاص في الواقع وغير صادق على الكثير فقد انكشف الاشخاص بهذه الصور التي لا ينافي الاشتراك فيقدر الانكشاف
هناك كلي والمنكشف نفس الاشخاص بما انها اشخاص واما حقائق الاشخاص المشتركة فانكشافها بحصولها انفسها
بهذا التخريج كلامهم من التكفير بالعلم على الوجه الجزئي ولا يدعى ان قولهم هذا حق كيف وانا قد بينا ان القول بالعلم الحصولي
في علم الله تعالى وجل فاسد بقول القائلون لكن يتوجه اليهم التشنيع بانكار السمع والبصر الذين اخبر بهما الذين لا ينطقون
عن الهوى المبعوثون لاماطة الغوى المنزل عليهم الصحف العلى شرط المرتبع الامين المعطون الحكم على ما هو عليه الحق المبين
صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين لا سيما على من ختم الرسالة وفضل من بينهم بالاخلاق والكرامة سيدهم المسند في
كل حال من اولى من فتح باب الشفاعة للخواص والعوام من الرجال والنساء وعلى من تبعه من الال الاخيار ومن الاصحاب.

خبر اصحاب ومن ذريته خير الذريات لكن قال المحقق الدواني انهم يأولون بالسمع والبصر بادراك المسموعات والمبصرات
وهذا التأويل وان كان باطلا في نفسه لكن يخرجون به عن ورطة الكفر اذ لا يلزم تكذيب ما جاء به الانبياء في زعمهم فتامل
فيه قال الخوانساري في دفع محذور التكفير عنهم واما تكفيرهم بذلك انكار مبنيا على حسبان ان الادراك التعقلي عبارة
من الادراك البتة بدون التشخص الذي هو امر موجود فيلزم ان يعزب من علمه بعض الموجودات فردا وعلى ما عرفت
ان التشخص لك وهو بين مبني على ما ذكره بعضهم من ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وجميع الجزئيات لما كانت معلولة فيلزم
من علمه تعالى بنفسه علمه بها من حيث انه جزئية فيرد انه باطل لان العلم بالعلة لا يستلزم العلم بالمعلول من جميع الوجوه
بل يكفي العلم من جهة واحدة فان قيل ان العلم الجزئي اذا كان على وجه كلي فالمعلوم هو الامر الكلي ونسبته الى جميع الجزئيات
على السواء ومثل هذا ليس علما بالفرد بديهة سواء قلنا بوجود التشخص ام لا لانه لا يكفي ذلك لا شك عاقل في ان العلم
بالانسان غير كاف بالعلم بزيد وعمرو وغيرهما قيل ما ذكرته انما هو تصور الشيء بوجه كلي لا يكون منحصرا في الشخص في الواقع واما
اذا تصور بوجه كان منحصرا في الفرد في الواقع وان كان في نظر العقل مما يصح الاشتراك فيه فلا ومما يؤيد ذلك ان الانسان ما يحس
لا يحصل فيه الشخص الموجود في الخارج مع انه ينكشف به الجزئي وليس ذلك الا لان الحس انتزع من المادة المحفوفة بالعوارض
من الاين والكيف ونحوهما والعقل ايضا اذا تصور الماهية مع العوارض يكون مختصا بالشخص في الواقع ويجوز ان يكون علما به بالشخص
وان كان بين الصورتين فرق ان الحاصل في العقل كلي في نظره والحاصل في الحس جزئي هذا كله اذا حمل قولهم ان الكلية
والجزئية باختلاف الادراك لا باختلاف في المدرك انتهى كلامه وانت لا يذهب عليك ما فيه من الاختلال فان
سبب التكفير هذا القول ان العلم بالوجه الكلي علم بمعلوم يصح فيه الاشتراك فالمعلوم الذي يأبى الاشتراك مجهول
فايت من علمه سبحانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا سواء كان هذا المعلوم الآبي عن الاشتراك مشتملا على امر زايد
هو التعيين ام لا وهذه الشناعة لا يدفع بما قال بل يحتاج في دفعه الى ما فصلناه ثم التردد في سبب لزوم الكفر بين لزوم نفي
بعض الاشياء عن علمه وبين مخالفة ما اطبق عليه الفلاسفة من ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول قبيح جدا فان استلزام
العلم بالمعلول ليس من ضروريات الدين حتى يلزم بمخالفته كفر بل لم ينقل من نبي من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم
احادا فضلا عن ان يكون متواترا او ضروريا دينيا فلا يكون مخالفته سببا للتكفير ولا محمله سببه اصلا ثم قوله ان العلم بالعلة
لا يستلزم العلم بالمعلول من جميع الوجوه ولا طايل تحته لان هذا انما يصح اذا كان المعلول معلولا من وجه دون وجه ومع لا يستلزم

لا يستلزم العلم بالحق العلم بالمعلول من كل وجه واما اذا كان معلولا من كل وجه تعالى تلك التفصيلة ويبنى الامر كذلك لان الباري
عز وجل جاعل لكل موجود بشخصه ثم الذي قال في دفع الايراد بقوله قبل ما ذكرته انما هو انه تصور الشيء بوجه كلي انه يقبل
ان الكلي وان كان منحصرا في فرد لكن العلم به علم بذلك الوجه حقيقة فالذي تعلق به العلم امر صالح للاشتراك والا فهي
عن الاشتراك مجهول فقد لزم التكثير وما ذكر في التأييد ان الشخص لا يحصل في الحاسة فهو خلاف المشائين كما علمت
في صدر الكتاب فافهم وتوكل على الله فانه الهداية الى الصواب والعصمة عن الضلالة في كل باب قوله ويدل عليه
ما ذكروه في تعريف الكلي والجزئي الخ وذلك لانهم قالوا ان منع نفس تصوره عن الكثير فجزئي والا فكلي فجعلوا المانع من
الشركة نفس التصور في الجزئي وغير مانع في الكلية فقد علم ان هيهنا نحوين من الادراك نحو منه مانع من الشركة ونحو اخر غير
مانع اشتباه ومناط الجزئية والكلية في الاختلاف على الادراك قوله فان تصور هذه المفهومات لا يمنع فرض اشتراك
اه فان تصور هذه المفهومات بعقل الاحساس فتصورها جائز يعقل الا يمنع فرض اشتراك وان كان كذا شعوره هو بعينه
غير مانع وهذا الان تصورها انما يجوز انه لو وجد في اي مادة من المواد لكان نفسها وان كان وجودها ممتنعا في حد
ذاتها ويمكن ان يقال ان المقصود من امتناع فرض الشركة جزم العقل بالتوحد بحيث يمنع العقل تجويز الشركة وبجزم
بالتوحد وهو الجزئية والكلية عدم التوحد ويصح كلية الاشياء المذكورة فتامل فيه فانه موضع تامل قوله وما ظن ان كلية الكلي
بالنسبة الى الشيء فرادى كلي آخر لا يقطعون بعنوان الكلية والجزئية صفة المعدوم لان العلم صفة من صفات النفس
كلية بل الكلي انما هو الشيء الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن التشخص الذهني وهذا هو المعدوم ثم لما كان بعض الكليات
مما يمتنع فيه فرض الاشتراك في نفس الامر كمفهوم واجب الوجود ومفهوم الخلاف قالوا الذي لا بد للكلية كونه
بحيث يجوز العقل فيه الاشتراك بمجرد تصوره بلا ملاحظة امر زائد كالبرهان او التنبيه ونحوها فالذي يجوز فيه العقل
بمجرد تصوره الاشتراك بين الكثير مع امتناع صدقه على الكثير كلي تلك الكثرة افراد الكلي اخر فلا اقاوان
كلية الكلي لا يجب ان يكون بالنظر الى افراده بل قد يكون بالنظر الى ما هو فرد لكلي اخر في نفس الامر وهذا ظاهر
جدا قوله لان العقل لا يجوز صدق الصورة الانسانية على افراد الفرس قال في الحاشية الصورة الانسانية
في العقل الانسان فيمتنع نفس تصوره صدقه على الافراد الفرسية والصورة الحاصلة من الاشياء فلا يمتنع نفس الصورة
صدقه على الافراد الفرضية انتهى وانت لا يذهب عليك ان خصوص عدم تجويز صدق الانسان على الافراد

النوع بعد ملاحظة كونهما افراد النوع لا يوجب عدم تجويز صدق كلي اخر على افراد كلي في النوع مع فرض ايا افراده وكذا
لا يوجب عدم تجويز صدق الانسان على افراد الكلي الاخر يكون مغايرة للانسان نظرته ثم انه قد سلم المحشي ان كلية اللاشي
بالنظر الى الافراد النوعية ولا شك ان الافراد النوعية افراد حقيقية للشي في نفس الامر وانما فرضها اللاشي بحسب فرض
العقل لا غير فقد صدق ان كلية اللاشي بالنظر الى افراد كلي غيره وهو الشي ثم الذاهب الى كون الكلية والجزئية تعيين
النظم ايضا لا ينكر هذا فتامل قوله ويحصل بالوجود الخاص اه يعني ان مناط التعيين هو الوجود الحقيقي الذي هو الموجود
الذي هو المبدأ الاثار لكن لا يمكن تحقيق الامر ان ذلك الوجود الان وقد مر الكلام فيه فتذكر وسنعود الى ذكر بعض منه
واما ثم اعلم انه زعم جماعة ان المقصود الفارابي وغيره القائلين ان مناط التعين الوجود الخاص ان التعين هو الوجود
المصدري الذي عرض للماهية وقد رده البعض بان الوجود امر اعتباري عقلي لا حقيقة له في الخارج فليس له وجود حقيقي
حتى يكون مشخصا سوى الحصة الاعتبارية وهي لا يصلح للتشخص قال الشارح ان هذا الرد لا يحصل له اذ الوجود وان كان اعتباريا
الا انه لكنه اعتبار واقعي وليس من الاختراعيات الوهمية وكيف ما كان فلا شك ان الماهية باعتبار الوجود تكون
متحققة منشأ للاثار والاحكام فلا استبعاد في ان يكون باعتباره مشخصة ايضا يمنعه عن فرض الاشتراك فان قلت
الوجود وان كان اعتباريا واقعيا لكن تحققه انما يكون بالاضافة فامتياز الوجودات بالماهيات فلا يكون سببا لامتياز
الماهيات قلت يمكن اولا منع تخصيص الوجود باعتبار الماهيات مطلقا وبعد تسليمه فتمايز الماهيات المتخالفة بانفسها
لا بالوجود وانما يتعين كل ماهية بالوجود وبه يصير ممتنعة عن الاشتراك وهذا المحذور فيه غاية الامر انه يشكل الافراد
المتماثلة فان امتياز وجوداتها بالاضافة اليها فلا يصلح مشخصة والجواب ح منع انحصار امتياز الوجودات
في الاضافة بل يجوز ان يكون تخصص الوجود بالمادة بان يكون الماهية الانسانية في مادة مخصوصة ووجودها
في مادة اخرى وهذا يصلح التشخص المتماثلات وامتيازها فيما بينها انتهى وانت تعلم انا قد بينا سابقا بانا
لا نجوز ثبوت الاعتبارات انه ليس هناك وجود يكون موجودية الامتياز بل الوجود ليس الا نفس الصيرورة
موجودية وليس هذه الصيرورة مناط الموجودية بل انما تنتزع هذه الصيرورة من الشي المتقررة والترتيب الاثار
ومنشأ ظهور الاحكام ثم ان الوجود المصدري عارض من العوارض وستعلم ان العوارض لا دخل لها في
التشخص هو الوجود وبان التشخص لا يكون موجودا والوجود متغاير بوجود الماهية وليس هو عرضا قائما بالماهية لان العارض حال المحال

حال الماهية وتقييد الكلي بالكلي لا يوجب الشخصية وتبدل جزئياته مع تغاير اشخاص الماهية وانضمام العوارض من جملة المشخصات فلا اولى
شخصية متاخرة عن موجوداتها خارج فاما ان يكون التشخص عين الوجود او لازمه مع الماهية في الوجود فلا ماهية كلية فيحتاج
الى تشخص آخر وهكذا فيتسلسل والواحد ان يحكم بخلاف ذلك والقول بان التشخص تشخص بنفسه مخالف للضرورة الحاكمة بان
كل معنى المعاني مع قطع النظر عن وجوده يجوز الكلية في العقل وان امتنع تعدد افراده في الخارج وبعد ذلك يدل على
ان الوجود المصدري ليس من التشخص في شيء لان الكلي منه لا يفيد التمايز الشخصية والشخص منه لا يحصل الا بعد فافهم
قوله ويمكن ان يبينه عليه بان تمايز الوجودين المتماثلين الخ ولا يتوهم من هذا البيان ان مناط التشخص الوجود المصدري
بل المقصود ان تمايز الاعراض والصور يحصل من الوجود في المحل اي في مصداق الذي هو منشأ الآثار ومصداق
الوجود الرابطي في الاعراض والصور هو بعينه مصداق وجودها في انفسها **قوله** وبانه التشخص عين الوجود ونعني ان
التشخص والوجود والوحدة متغايرة بالاول معانيها المصدرية الانتزاعية وهي الكلي اراد ومفهوماتها والثاني مصداقها
وهي بانه التشخص والوجود والوحدة والكلام مبنا في التشخص خارجيا كان او ذهنيا واحدا كان بحكم جوهر الكائن
او عرضا فتشخصه هو نحو وجوده الخاص بعدم التفرقة بين الاشخاص لكونها اشخاصا وحال في الماشية الاخرى الكلية والجزئية
تتعلقان بفعل العقل وادراكه ونحو ادراكه فلا جرم يكون بانه التشخص بالمعنى الاول هو الوجود الذهني الاعتباري بخلاف
كون الشيء ممتازا عن الغير فانه ليس بفعل العقل فبدؤه هو التشخص الحقيقي كما ان مبدأ كون الشيء ذاتا هو الوجود
الحقيقي فالاختلاف بحسب التشخص مستند اليه سبحانه كما ان الاختلاف بحسب الوجود مستند اليه جل شأنه انتهى اعلم انه
لا شك ان الموجود في الخارج في الذهن سيان في التعين الذي امتيازه عما عداه ومناط الوجود الحقيقي الذي
به الموجود وتتميم التعين الذي في الذهن لما لم يكف للجزئية وعدم صلوحه لفرض الشركة بناء على ما زعموا ان الصورة كلية
بجزئية فرض الشركة لكونها علما تفصيلا بخلاف الصورة الجسمية مع ان التعين الذي به امتيازها حاصل لها حال وجودها
في الذهن حسب المحشي ان هنا تعينا آخر عليه مدار الجزئية وهو حاصل للصورة الحسية وجعل مناط الوجود المصدري الاعتباري
زعما منه بان مناط الجزئية والكلية على فرض الذهن الاشتراك وعدمه فلا ضير في كون مناطه موقوفا على الامر الاعتباري
ولا يلزم عليه ان الوجود الكلي لا يفيد الجزئية والجزئي منه يتوقف على تعين الموصوف لان التعين الذي يتوقف عليه
تعين العارض غيره فلا خلف وهذا مبني على كون الكلية والجزئية صفة العلم دون المعلوم هذا غاية التقرير لكلامه

وبعد تعلق فيه ان لا حاجة الى الزام التشخص على هذا الراي ايضا لان التشخص الذهني باعتبار الصورة العقلية يجوز ان
لا يكون مانعا عن فرض الشركة والتشخص الذي باعتبار الصورة الحسية يجوز ان يكون مانعا واما على جعل الكلية والجزئية من
صفات المعلوم كما هو الظاهر فالامر اظهر لان معلوم الصورة العقلية غير متشخص ومعلوم الصورة الحسية متشخص فالاول جائز
الصدق على الكثيرة والثاني ممتنع الصدق فتامل ثم ان التعين الذي به يمتاز الموجود في حد نفسه عن الاغيار هو المعنى الثاني جعل
مناط الوجود الحقيقي الذي به الموجودية وترتب الآثار وقد اصاب فيه ثم ان ذلك المناط نفس ذات الباري عز وجل
فالتعين ح مناط منفصل عن المتعين وقد اعطاه وقدم الكلام والان نعود فنقول لا سبيل اليه لان ذات الباري
عز وجل واحد حقيقي فلو كان نفس ذاته تعالى تعينا ومناط الامتياز لكان الماهية معينة بتعلق واحد والامتياز فيما بين الاشخاص
ويتعلق تكثر الاشخاص لان مناط التكثر انما هو تكثر التعينات ولو كان مناط الامتياز امرا زائدا على الذات كان انت ح
نحوه فهو التعين وهذا زائد ايضا فان امرا انتزاعيا فهو ليس في شئ بل يكون باعتبار المصداق وهو اما الذات او الصفة المنضمة
فان كانت صفة منضمة الى الباري عز وجل فيكون في الباري نوع صفات ان يكون غير متناهية والاشخاص غير متناهية الا على
على قول الفلاسفة او لا يمكن ان يكون صفة واحدة مناط تعين تشخصين والا ارتفع الامتياز بينهما ولا سبيل الى التجدد في صفات
الباري عز وجل فيلزم ان يمتنع ارتفاع تعينات الاشخاص فيكون الاشخاص قديمة وان كان من صفات الممكن فالتعين صفة
من صفاته فنقول لا يجوز ان يكون التعين صفة الماهية المعينة منضمة اليها او منتزعة عنها لان تلك الصفة كلية فانضمام
الكلي اليه لا يفيده التشخص وان كانت متشخصة فتشخص الصفة لا يحصل بدون تشخص الموصوف وهذا ضروري كيف ولم
يكن الشئ متعينا لا يصح انضمام المتعين اليه ولا يكون مصححا لانتزاع امر متعين ثم الانتزاعي لا بد له من مصداق ويكون هذا
المصداق مناط التشخص لا ذلك الانتزاعي واذا ابطل هذه الشقوق فالتعين اما مباين للماهية مع لا بد من مباينات عدد
الاشخاص ممكنات يكون منشا لترتب الآثار للاشخاص فالاشخاص بهذه المباينات والاشخاص موجودة بالوجود
ومع هذا الماهية كلية فالكلام في تشخصها واما جزء خارجي نسبته الى الشخص نسبة المادة او الصورة فان كان الثاني فالماهية للتعين
صفة منضمة الى الماهية وقد عرفت بطلانه وان كان الاول فالماهية صفة منضمة الى التعين فلا يقوم بنفسها وانتقل الكلام
في تشخص هذه المادة واما جزء ذهني نسبته الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس بالاتحاد وقد ابطلنا من قبل الاتحاد مطلقا و
سيجي كلام آخر متعلق بهذا الشق واما نفس الماهية وهو الشق الثاني واذ قد ثبت وجود الكلي الطبيعي بلا ازدحام المتصلات

المتصلات المتشابهة الاجزاء المتشابهة للكل في الحقيقة فما به الاشتراك نفس ما به الامتياز فالماهية كما انها مشتركة بنفسها
كذلك متعينة بنفسها فالماهية المتعينة هي الشخص والتشخص ولا فرق بعروض الاشتراك والامتياز لحقيقة واحدة والطمان
لا استلزام فيه يكون الحقيقة من حيث هي موصوفة بوصفين متباينين ولا خلف فيه وهذا وان كان مما يقتضي البرهان لكن
العقل المتوسط لا يقبله ويزعم بديهة امتناع كون ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز ويزعم ان الحكم بخلافه سفسطة معارضة لحكم
الفطرة فعلى هذا التقييد بهذا العقل ان يمتنع وجود الكلي ويقول الوجودات التشخصات المعينة بانفسها ليست الا ما ذكر
وكذا ما هو التحقيق في امر التعين الذي يحكم به الفحص الغائر قوله اي مما من شأنه الوجود الخارجي على تقدير كون الجزء العقلي
موجودا في الخارج انه قال في الحاشية فسر الموجود في الخارج بما من شأنه الوجود الخارجي لان تعين الموجود في الذهن ليس موجودا
في الخارج بالضرورة وان كان من حيث انه تعين من شأنه الوجود الخارجي فلو لم يفسر بذلك لم يكن القول ان المتقابلين ولم
يفسر الشي الموجود بذلك مع انه احد مسالك الثلاثة المشهورة تطبيق المدعي على ظاهر الدليل ثم قيدنا هذا التفسير بكون الجزء العقلي
موجودا في الخارج لان التحقيق كيف يكون التعين موجودا عنده وكونه جزءا عقليا انتهى وانما قال التطبيق المدعي على
ظاهر الدليل لانه يمكن تقرير الدليل بحيث ينطبق على تفسير مما من شأنه الوجود الخارجي بان يقال التعين قد يكون جزءا للموجود
الخارجي فيكون التعينات موجودا في الخارج فكان من شأن كل تعين بما هو تعين الموجود الخارجي وان كان التعين
تعين الموجود الذهني ثم هذا كله تكلف والظاهر ان الخلاف في تعين الموجود الخارجي بل هو وجودي اي موجود خارجي
ام لا ثم الجزء العقلي على تقدير الوجود والكلي الطبيعي يجب ان يكون موجودا في الخارج ضرورة على تقدير تعينه فالاشخاص
عبارة عن التعينات فالتعين عين الاشخاص والماهيات الكلية امور منتزعة منها فجزئيتها على سبيل التجوز وكذا جزئية التعين
على سبيل التجوز واما هناك اعني على سبيل الحقيقة فالجزء العقلي وان لم يجب له الوجود على هذا التقدير لكن خصوص الجزء
العقلي هو التعين موجود خارجي فالتقييد تقرر على كون النظر الجزء العقلي موجودا فما لا يحتاج اليه قيد قوله فيه نظر
لانه ان اريد بمفهوم زيد المفهوم التقييدي اه اراد بمفهوم زيد حقيقة الخاصة الابية عن الشركة ومقصوده ان هذه
الحقيقة الابية عن الشركة ليست عين مفهوم الحقيقة من حيث هي الصالحة للشركة والا لكانت مشتركة مثلها ولكون
الاشخاص كلها غير ابية عن الشركة وغير متمايزة فاذن هي الانسان مع امر زائد ممتاز وهو التعين وهذا التعين ما لم
يكن جزءا في الخارج لان الانسان محمولا على الشخص فهو جزء عقلي ولا مخلص عن هذا الا بالقول بان هذه الحقيقة الابية عن

اشتراكه مغايرة للحقيقة من حيث هي من وجه وعين لها من وجه وبالمغايرة نفس تلك الحقيقة بناء على ان ما به الاشتراك
نفس ما به الامتياز قوله لانا نقول ان اردت بالتغاير التغاير بحسب الحقيقة لم ان نختار الشق الثاني ونقول التغاير
بحسب الاشارة بحيث يمتنع الحمل بينهما لا يكون الا وان يكون امر مميز في الاشارة ولولاه لبقي الهيئة المشتركة وكونها
هذا بعينه ذلك وهذا الامر المميز يجب ان يكون جزءا عقليا لما علمت ولا مخلص الا بان الامتياز في الاشارة لا يتوقف
على الاشتمال على امر زائد فمغاير للهيئة بناء على تجويز ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز قال في الحاشية والتغاير بين زيد
وعمرو بحسب الحقيقة اعتباري لاتحاد الحقيقة وتغاير الوصف الذي هو التعين وبحسب الاشارة حقيقي لامتيازهما في نفس الامر من
غير اعتبار وليس كالتغاير من بين زيد من حيث هو كاتب وبينه من حيث هو شاعر والتفصيل ان التغاير اما بحسب الحقيقة او
الاشارة وكل منهما اما حقيقي او اعتباري والاول كالتغاير بين الانسان والفرس والثاني والثالث كالتغاير بين زيد وعمرو
والرابع كالتغاير بين زيد من حيث هو كاتب وبعينه من حيث هو شاعر فالاول والثاني يستدعيان اختلافا حقيقيا او
اعتباريا والثالث والرابع لا يستدعيان اختلافا اصلا بل الاختلاف بحسب الاشارة حقيقيا او اعتباريا انتهى وما الحق
الا انه لا بد لاختلاف الاشارة بلا زيادة امر من القول بان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز فافهم قوله فان الشيء
كما يصير موجودا ومصدرا للآثار بالوجود ويختلف باختلاف التشخص لا امتناع ان يكون تشخص الوجود والواحد للشخصين بديهي او ثابت
بالضرورة كذا في الحاشية قوله المصـ واعلم ان نسبة الهيئة الى المشخصات النوعية كنسبة الجنس الى الفصل اه والشخص على
هذا مشخص بنفسه والشخص مركب عقلي من التشخص والهيئة النوعية كما ان الهيئة النوعية مركبة من الجنس والفصل فالهيئة النوعية
او الجنس تمام هيئة الافراد بل جزء الهيئة قال المحقق الدواني هذا حسبان المتاخرين وهو منشأ التشنيع على الفلاسفة بانهم ينفون
علم الواجب تعالى بالجزئيات المتغيرة وانهم لا يعتقدون احاطة علمه بجميع جزئيات المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال
اراد ان هذا حسبان المتاخرين في حق الفلاسفة في القول بالتشخص فلا اضافة منشأ تشنيعهم عليهم فلا يرد عليه ان حسبان
المتاخرين في حق الفلاسفة في القول بالتشخص فلا اصلا منشأ تشنيعهم عليهم فلا يرد عليه ان حسبان المتاخرين لا يوجب
التشنيع على الفلاسفة المتقدمين والدليل على هذه الارادة ان هذا المحقق رحمه الله تعالى قال في الرد عليهم ان ما ذكروه
من ان التشخص لا فرع له غير مطابق لاصولهم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حتى قال المعلم الاول لا نستطيع ان
نذكر لها شيئا خارجيا عنها فليس للممكنات عندهم تشخص الا حقيقة نوعية له لانه لو لم يكن حسبان المتاخرين ان مذهب

الفلاسفة هذا لما استقام الرد بهذا الوجه ثم قد نوقش في هذا الرد بان الذي نقل عن المعلم الاول وعليه الفلاسفة ان ليس لـ
شيء لا يصدق عليه واحد من المقولات لا ان يكون واحدا من المقولات ذاتيا له لان الفصول عندهم لا جنس لها ولا فصل لها
وايضا لا يستقيم هذا على القول بالتلازم بين التركيبين فافهم ثم ان كون هذا الحسبان منشأ التشنيع غير ظاهر بل التشنيع ان
القول بان علم الجزئيات على وجه كلي يستلزم لان يكون الكليات معلومة على سبيل الحقيقة لا الاشخاص المادية لا يكون مستورة
لان العلم بالوجه الكلي علم بالكلي بذلك الوجه حقيقة سواء كان الشخص مركبا من الهيئة النوعية والتشخص على هذا التقدير فان
هذا مبني على التلازم بين التركيبين والمعه والشيخ المحقق لا يقولان به فلعلهما لم يقولا به لكن المحشي جدا اشتبه من قبل
في زعمه قوله . او لا يتصور الاتحاد الحقيقي بين الشخص الذي هو متشخص بالذات او لم يقل صاحب هذا المذهب باتحاد التشخصين
احدهما متشخص بالذات والاخر ليس متشخصا بنفسه بل انما قال باتحاد الهيئة التي ليست متشخصة اصلا بالمتشخص بالذات
ولا ضير فيه فان الهيئة النوعية مبهمة بالقياس الى الاشخاص فيجوز ان ينضم اليه الشخص لا على انه خارج لاحق بل على انه
محصل له فيصير النوع محصلا ويحصل امر واحد ذلك الواحد بعينه النوع وبعينه الشخص كما هو الواقع في تألف النوع من الجنس والفصل
نعم يبطل هذا الرأي بابطال الاتحاد والاشتداد مطلقا لكن هذا يبطل اتحاد الجنس بالفصل على ما زعموا وبعد تجويزه لا يمنع السد
بهذا الوجه فتأمل قوله . وايضا يلزم على هذا التقدير اه فيه ان صاحب هذا المذهب يلتزم ذلك ويقول الحاصل في الذهن
جزء الشخص وحيث متشخص هناك بتشخص اخر على هذا النحو من الاتحاد والعلم مع ذلك مسلم فتأمل قوله . وفي الاول نظر لانه لا يتشخص
متشخص الجزئيات المجردة الخ قال في الحاشية الحاصل ان الفرق الاول اي حصول العقل في العقل وعدم حصول التشخص
فيه والفرق الثاني اي كلية الحاصل وجزئية الشخص يجريان في الجزئيات المادية وكليا بتمامها منتزعة منها بالنظر الى الادراك
الحصولي الحاصل بناء ولا يجريان في الاشخاص المجردة ولا في الصورة العقلية بحسب وجودها الذهني بالنظر الى الواقع مع قطع النظر
عن تعلق ادراكها الحصولي الكائن خلط بين معنى التشخص اذ الكلام في المعنى الثاني والفرق في المعنى الاول انتهى فكان الاول
الاول وان كان يرد على ظاهر عبارة المصنف لكن لا يرد على العناية فان المقصود ان تعين الجزئيات المادية لا يحصل
في العقل ولذا قال المحقق الدواني هنا عند نقل هذا المذهب ثم ان هذا الامر كون باد بالمحال فلا يحصل العلم بها بالمبادي
العالية وهذا يشير الى التخصيص بما قوله في الاشكال الثاني لانه متفرع على الاول ففيه انه لا يظهر للتفريع وجه سوى ان مناط
الجزئية الحصول في الحاسة ومناط الكلية الحصول في العقل فالتعين لما امتنع حصوله في العقل امتنع اتصافه بالكلية وهذا ليس

شيء قال فمناط كون الكلية والجزئية على اختلاف الادراك دون المدرك غير مسلم عند صاحب هذا الراي بل التعين عنده متشخص بنفسه
عن الشركة بحسب ذاته وهذا الامر جزئي وانما سواه حصول في العقل او الحاسة والكلي كلي دايما لا يكون جزئيا فقط وانما الجزئي هذا التعين
والمركب فيه ومن الكلي كليا عقليا فلا تصريح بكونه جزئيا على الاول والى حصل في العقل ايضا جزئي لكونه متحدا فيه مع التعين الذهني
الذي هو متعين بنفسه وانما الكلي المعدوم الذي هو واحد جزئية واما ثم فكانه خلط بين معنى التشخص فحقيقته عند صاحب هذا المذهب
فان التعين الذي به يمتاز عن الاغيار هو بعينه مناط الجزئية وعدم صحة فرض الاشتراك فليس التعين بمعنيين احدهما ما به
يتميز الشيء في الواقع عن الاغيار وثانيهما ما به يمتنع فرض الاشتراك فلا خلط فالكلية والجزئية عنده من اوصاف المعلوم ومن
لوازمه لا يتغير اصلا ولا يصح ان يصير معلوم واحد جزئيا في نحو من الوجود الذهني وكليا في نحو اخر منه فتامل قوله ان المحقق
قدس سره ومن مناط ان لا وجود في الخارج الا الاشخاص من اتم الظهور الذي فرالص عدم وجود الطبايع بل هو خلاف ذلك
لانه لو لم يكن الطبايع موجودة فاي شيء يكون نسبته الى التعين نسبة الجنس الى الفصل فالظاهر ان الطبايع موجودة بعين
وجود الاشخاص كما ان الجنس موجود بعين وجود النوع وهذا ظاهر جدا من كلام المص نعم هذا مذهب اخر لبعض حيث سماه المحقق
بهما وفي حواشيه على شرح المطالع وقد روي عنه الرجوع عن هذا الانتصار وانه علم بحال مباده قوله وفي توضيح مرامه ان حقيقة الانسان
مثلا او هذا التوضيح لا يغني لان المنكر لا يقنع عليه ويمنع وجود الانسان المقترن مع العوارض ويقول الموجود ليس الا الهوية الشخصية
المتمايزة بنفسها الابية عن الاشتراك وفرضه بنفسها فتعينها نفسها وانما ماهية الانسان منتزعة عنها وتارة بعبرة التعقل
ملحوظة مع العوارض العارضة لتلك الهوية فيحصل مفهوم تقيدي في الذهن متحد في الوجود مع تلك الهوية بالعرض وحمل
ودعوى وجود الانسان المقترن مع العوارض الا في قوة اصل المطلوب اعني وجود الطبايع في الاعيان الا ان المحشي يدعي البداهة
في وجود الانسان المقترن مع العوارض حيث قال في الحاشية اورد في التوضيح الانسان دون الحيوان لان الاول قد اتحد
بكا وان يكون بديهيا لكونه متحصلا بنفسه غير محتاج في التحصل الا الى التشخص بخلاف الحيوان فانه ليس كذلك ويحتاج في التحصل الى
الفصل انتهى ثم انه استدل بعضهم على وجود الطبايع في الاعيان بان المتصل الوحداني موجود لبطلان الجزء الذي لا يتجزى و
الاتصال الحقيقي لا يكون بين المختلفات بالحقائق فاذن حقيقة الكل واجزائه الموجودة بعد التقسيم واحدة فاذن قطرات الماء
متحدة بالحقيقة المشتركة موجودة واعترض عليه بان اتفاق اجزاء المتصل الموجودة بعد القسمة في انفسها ومع الكل ممنوع
يجوز ان يكون الحاصل من كتم العدم مخالفا بالحقيقة للاول وانت لا يذهب عليك ان هذا مكابرة فاضحة لان البديهة حاكمة

[illegible]

حاكمة بان الحاصل بعد تفسيره انما لا يكون مبيناً ما تم الكلام لا يتوقف على بيان الحاصل بعد التغيير موافق للمتصل بالحقيقة بل
لنا ان نقول ان الاجزاء الهيولانية في المتصل حال الاتصال موافقة بالحقيقة للمتصل والا لكانت تلك الاجزاء متصورة موجودة
ضرورة ان الاتصال الحقيقي لا يكون بين المختلفات بالحقيقة فاذن للمتصل حقيقة صالحة للاشتراك بينه وبين الاجزاء الوهمية
ولو كانت منحصرة في الوجود في فرد واحد فقد ثبت وجود الطبائع الصالحة للاشتراك فتأمل واستدل البعض بان الاشخاص
ينتزع منها في مرتبة ذواتها امور او امر واحد مشترك والضرورة شاهدة بان الامر الواحد لا ينتزع الا من واحد لا من الكثرة
المحضة فاذن هناك حقيقة مشتركة بين الافراد موجودة في ضمنها وهو المطلوب والمنكر لا يساعد على بديهية عدم انتزاع
الامر الواحد من الكثرة المحضة وقد يستدل بان بعض المفهومات ثابتة لهذه الهويات في مرتبة الذات فلا بد من ان يكون هناك
من حقائق مختلفة ولا بد من وجودها ضرورة وجود الجزء عند وجود الكل وفيه انه ان اريد بثبوت المفهومات في مرتبة الذات
ثبوتها بمعنى انها عينها او جزؤها فذلك ممنوع بل اول المسئلة وان اريد ثبوتها من دون واسطة فمسلم لكن لا ينفع فان
البسيط الحقيقي قد يكون مصداقاً لمفهومات مختلفة كما في ذات الباري عز وجل فتأمل وربما يستدل بان الطبائع لو لم تكن
موجودة لكان التعين عين ذوات الهويات فذواتها من حيث هي مصداق الامتياز فهي من حيث هي موجودة مستغنية
عن الجاعل فيصير واجبة مع كونها ممكنات وقد مر مثله في اثبات زيادة الوجود على الماهية وقد تقدم الكلام عليه فتذكر.
وتلك الحقيقة ليست متعينة في حد ذاتها آه وهذا دفع لما قال قدس سره ان كل موجود خارجي بحيث لو نظر اليه في نفسه
وحاصله منعه مستنداً بان التعين ليس عينه او جزءه بل هو امر عارض قال في الحاشية ليس كل موجود متعيناً في حد ذاته
غير قابل للاشتراك بل بعضه متعين في حد ذاته وهو الواجب لذاته لان تعينه عينه وبعضه ليس متعيناً بالذات وهو الكلي
لان التعين ليس عينه ولا جزءه فهو من حيث هو ليس بمتعين ويقبل الاشتراك الكلي من حيث المخلوط بالتعين متعيناً
غير قابل للاشتراك الا ان الحيثيتين لا ينفك احديهما عن الاخرى في الوجود بل لا امتياز بينهما وهذا معنى قولهم الشيء ما لم يتشخص لم
يوجد وما لم يوجد لم يتشخص انتهى اعلم ان ظاهر هذا الكلام يدل على ان التعين امر عارض للماهية فيصير متعينة وهذا خلاف
التحقيق كما علمت وخلاف مذهب المحشي حيث زعم ان التعين نفس ذات الباري عز وجل والحق في الجواب ان الطبيعة من
حيث هي ليست متعينة وهي بنفسها في بعض المراتب مصداق التعين بناء على ان ما به الاشتراك وما به الامتياز واحد
وانما الاختلاف بحسب المراتب فان اراد قدس سره ان الشيء الواحد في مرتبة الاطلاق اي من حيث هو يكون موجوداً

في الكثرة متعددة فمسلم لكن لا استحالة فيه وانما الاستحالة في وجود شخص واحد في الكثرة متعددة وموصوفا بصفات متقابلة و
ان اراد ان الشيء الواحد بالشخص يكون في الكثرة متعددة وموصوفا بصفات متقابلة فاللزوم مم لان الماهية من حيث هي
ليست شخصا واحدا قوله لان كل موجود او النظر اليه مع ان اراد ان كل موجود او النظر اليه يكون متشخصا في جميع المراتب
ثم كيف الماهية الموجودة في مرتبة الاطلاق ليس متعينا وانما المتعين في مرتبة اخرى ولكن المتعين هو الرأي المشترك و
ان اراد ان كل موجود او النظر اليه يلزمه التعين في مرتبة من المراتب فمسلم لكن لا ينفع فتأمل ثم انه استدل العلامة على انكار
وجود الكلي الطبيعي من وجهين احدهما انه لو وجد الكلي الطبيعي فاما نفس الجزئيات في الخارج او جزء منها او خارج عنها لا سبيل
الى الشقوق فلا سبيل اليه الوجود اما الاول فلانه لو كان عينا لكل جزئي لكان كل جزئي عينا للآخر واما الثاني فلانه
يستلزم الحمل ح بين الطبيعة والشخص واما الثالث فظاهر الاستحالة وجوابه ظاهر مما قدمناه من ان غاية الاشتراك نفس ما به
الامتياز فيعتبر بشيئين من جهة في بعض المراتب لا يلزم منها عينية شيئين في انفسهما لجواز ان يكون جهة الغيرية
منفية بينهما كما فيما نحن فيه والوجه الآخر ان الطبيعة لو وجدت في الخارج لكان الوجود اما لمجرد الطبيعة فيلزم وجود
امر واحد في الكثرة واتصافه بصفات متقابلة واما مع امر آخر فان كانا موجودين بوجود واحد فان قام بكل منهما لزم
قيام امر واحد بموضوعين وان قام بالمجموع دون كل فلا يكون شيء من الطبيعة والامر الآخر موجودا وان كانا موجودين
بوجودين يلزم ان لا يصح حمل على المجموع وقد عرفت جوابه قوله فيصح ان يقال ان الطبيعة الانسانية بعينها موجودة
مشتركة الخ هذا وان الطبيعة بعينها موجودة مشتركة في الخارج وكلية الصورة العقلية بمعنى المطابقة وهذا يرشدك
الى ما حققنا سابقا في مبحث الوجود الذهني ان الكلية بمعنى الاشتراك ليست من المعقولات الثانية
انما المعقول الثاني الكلية بمعنى مطابقة الكل الذي الكل قوله وعلى هذا التقدير ليس النزاع لفظيا اشارة
الى رد قول من زعم ان النزاع لفظي لانه لا شك في ان الموجود هو الاشخاص والطبائع منتزعة عنها ولا يكون
للعاقل فيه نزاع فالقائل بالوجود انما يقول به لان وجود الافراد وجود الطبيعة بالعرض والقائل بالنفي لا خطأ الحقيقة
فالنزاع لفظي ولا يخفى ان كلام الش يفيد كون النزاع لفظيا وقصده المحشي فانه لا ولا الكلامه قدس سره عليه بل الكل
قدس سره احتمالات وجود الطبيعة المحتملة فتأمل قوله فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي الخ تحقيق المقام
ان المحقق لانك ما قد قررنا فيما سبق في تحقيق التعين ان الموجود حقيقة انما هو الطبيعة لا بشرط شيء وهي بعينها متعينة

نفسها من دون زيادة شيء اليه سلفا علم الآن ان الطبيعة واحدة فالوجود والمنتزع ايضا واحد وكما ان تلك الطبيعة
صالح للتكثر كذلك الوجود والمنتزع عنها ايضا صالح للتكثر ثم تتعين هي بعينها وتتكثر والوجودات المنتزعة عنها حين التكثر
متكثرة فالطبيعة كما انها موجودة على حدة وحدتها ويترتب عليها احكامها مع قطع النظر عن مراتب تنزلاتها
ثم تتعين هي بعينها وتتكثر والوجودات المنتزعة عنها حين التكثر متكثرة كذلك هي موجودة متكثرة على كثرتها بوجود
فالوجود وجودان احدهما للطبيعة المرسلة والآخر للطبيعة المتعينة فلو فرض انتفاء هذه التنزلات لما ضر وجود الطبيعة بوجود
مطلق لعدم توقفه عليها الا ان هذه التنزلات لوازم لها لزوم المعلول للعلة اي لوازم لها متأخرة وهذه التنزلات
اي الطبيعة بما انها متعينة مغايرة للطبيعة من حيث هي بخواص التغاير بحيث تختلف الآثار المترتبة عليها فاثبت
للطبيعة من الآثار المختصة بها لا يمكن ان يترتب على هذه التنزلات اي الطبيعة المتعينة ويجوز ان يصدر الطبيعة من
الجاعل ولا يصدر الطبيعة المتعينة الا بانضمام شرط زائد فقد تحصل ان الطبيعة المرسلة موجودة والطبيعة المتعينة موجودة
اخرى الا ان موجودية الطبيعة المرسلة بوجود مطلق وموجودية الطبيعة المتعينة بوجود خاص فموجودية الطبيعة المرسلة
تسمى بالوجود الالهي وموجودية الطبيعة المتعينة تسمى بالوجود الطبيعي ثم لما كان زعم المشائين ان تكثر الطبيعة انما يكون
بالتعلق بالمادة قال الشيخ الاجل واما كونه مع مادة وعوارضها الخ فقد تحقق ان جعل الطبيعة المرسلة غير جعل الطبيعة المتعينة
وان الطبيعة المرسلة متقدمة على الطبيعة المتعينة وان التشخص ليس مساوقا للوجود مطلقا بل للوجود الطبيعي فيجب تقدم
علية الهيولى للصورة وبالعكس على ما زعموا وبه يصح ارتباط الحادث بالقديم على طريق تسلسل المعدات مجعولة
للقديم وسنخ المعدية لازم للطبيعة في الوجود فامتنع انتفاء جميع افرادها اساوقه فيكون كل معد موجودا بجعل تلك الطبيعة
مع شرط زائد وهو اعداد معد فوقه كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى وتصحيح كثير من مسائلهم البتة كما لا يخفى على المتدبر
الذي ذكرنا واثم العقل المتوسط لكنه التحقيق الا يفهمه العقل المتوقد فافهم والنفس هذا فانه سر الحكمة قوله وحاصله
ان الحيوان لا بشرط شيء جزء في الملاحظة التفصيلية الخ لما كان كلام الشيخ توهما ان الطبيعة جزء من الشخص الذي
هو الطبيعة بشرط شيء نبه على ان المراد الجزئية في بعض الملاحظات لا الجزئية في الواقع قال في الحاشية لا شك ان ما يصدق
من الحيوان هو في الخارج وفي الملاحظة الاجمالية امر واحد من غير تكثر وفي الملاحظة التفصيلية يضرب من التحليل جعله امرا
وكان الحيوان كما هو حيوان جزئيه ومن المعلوم ان ما هو جزء لشيء يغايره من حيث هو لا يتخلف في طرف اخر

وان كان لا من حيث الجزئية انتهى ولك ان تقول المراد من الحيوان بشرط شيء مجموع الطبيعة والعرض اللازم من لوازم
الشخص الموجود مع وجود الطبيعة واذا اعتبرت مبهمة بالنظر الى هذا المجموع يتحقق هناك مراتب ثلثة كما في الجنس بالنسبة الى
النوع وقد عرفت من قبل ولا شك ان الطبيعة وان كانت نوعية جنس جزء للشخص بمعنى هذا المجموع فتدبر قوله وذهب بعض
القائلين بوجود الكلي الطبيعي الخ حاصل هذا المذهب ان الموجود في الخارج انما هو الاشخاص المتعددة المتكثرة لكن تلك
الاشخاص اذا حصلت اي واحدة منها في العقل يصير امرا واحدا موصوفا بالكلية بحيث يصح عند العقل ان يوجد متكثرة
وليست هذه الصورة العقلية مغايرة للاشخاص بل هي نفسها فالاشخاص كثيرة بالذات وواحدة بعرض وحدة
الصورة العقلية فالطبيعة من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة اذا وجدت في الخارج تكون كثيرة واذا وجدت في العقل
تكون واحدة وهذا هو الذي يشير اليه كلام الطوسي المنقول من قبيل في مقصد الوجود الذهني وعلى هذا لا يصح فرق الشيخ
بين الوجود الطبيعي والالهي وكون احدهما متاخرا من الاخر بل لا يصح هذا الراي فان هذه الطبيعة المرسلة بما حقيقتها
هي ما هي قد تميزت بها عن الحقائق الاخرى فهذا هي الوحدة فلها وحدة فلها وحدة حقيقية وبالذات غاية الامر هذه
الوحدة لا ينافي كثرة التنزلات قوله والقول الفصل انه ان اريد بالطبيعة الطبيعة المطلقة الخ قال في الحاشية الحاصل
ان الموجود في الخارج نفس الطبيعة متعرية بالعوارض المخصوصة فلها في الخارج باعتبار ذاتها من حيث هي وحدة مبهمة و
باعتبار العوارض تعدد وهذان الاعتباران متحدان في الوجود متغايران في الملاحظة وكلا فان تلك الوحدة لا ينافي
الكثرة اذ الوحدة التي فيها فيها هي الوحدة الغير المبهمة فالعبارة المشهورة انها موجودة بعين وجود الافراد توهم
مذهب القائلين بتعددها حيث ذهب الى وجودها من حيث الفرد فقط كما ان عبارة البعض انها موجودة في الافراد
يدل على مذهب نافيها حيث ذهب الى نفيها مطلقا فالاولى في العبارة انها موجودة من حيث الذات ومن حيث
الفردية انتهى اراد بقوله وهذان الاعتباران متحدان في الوجود اعتبار المبهمة الموجودة بوجود مطلق واعتبار الاشخاص
المكتنفة بالعوارض الموجودة بوجود مخصوص ولم يرد ان ليس بينهما تغاير وجودا اصلا حتى لا يصح تقدم احد الاعتبارين
على الاخر ولم يرد بقوله متغايران في الملاحظة ان ليس بينهما تغاير في الخارج اصلا بل اراد بالتغاير في الملاحظة التغاير
الاعتباري وكيف لا يكون بينهما تغاير في الخارج وقد يترتب على كل منها الاحكام المتغايرة في الخارج التي بلا شك
لاحد الاعتبارين تقدم على الاخر وقوله وكلا الاعتبارين موجود في الخارج يعني مع وصف التغاير بالاطلاق والتعيين حتى

لا يقوت تميز المراتب قوله اى الماخوذ لا بشرط شئ هذا يدل على ان حيثية الاطلاق ليست تقييدية انما هي شرح للطبيعة
المرسلة وعنوان لها ولا شك في ان لها في حد ذاتها وحدة بما هي هي وهذه الوحدة غير الوحدة الشخصية انما هي
عنوان الماهية التي تعرض لها بعد تعينها قوله لان الحيثية الاطلاقية الخ قد عرفت ان الحيثية المذكورة ليست حيثية
تقييدية وانما هي عنوان النفس الحقيقة المرسلة واذا لم يكن تقييدا فلا دخل لها في المنع عن التعدد لكن الامر واضح
على ذي بصيرة فان الطبيعة المرسلة نفسها واحدة واما بعينها متعددة بعد تعينها واذا تعينت بعينها فقى هذه المرتبة يعرض
لها الكثرة فالكثرة تعرض لها في مرتبة متاخرة قوله والطبيعة بهذا الاعتبار موضوع الطبيعة الخ هذا غير مطابق لكلام
القوم فان موضوع الطبيعة عندهم الماهية الماخوذة مع الوحدة الذهنية مجردة عن الافراد ويعبرون عنها بالماهية المجردة
والماهية من حيث الاطلاق والماهية من حيث انها عامة ويصرحون بان موضوع الطبيعة امر ذهني ويصرحون بان الطبيعة
مباينة للمحصورة ولو كان الطبيعة من حيث هي موضوع الطبيعة لما صح هذه الاقوال والذي يظهر من كلامه رحمه الله تعالى
ان موضوع الطبيعة هو ان الماهية من حيث هي الماهية بشرط لا ويلزم على هذا تسمية القضية طبيعية مع تفوت غرضهم
من التقسيم وغيرها من الاقسام الثلث اذ الغرض من هذا التقسيم تمييز الاقسام باعتبار الموضوع فلا حرى ان يسمى
كل قضية يكون موضوعها مغاير الموضوع قضية اخرى باسم غير اسمها فالحق ان الطبيعة المرسلة اى الماهية لا بشرط شئ
موضوع المهملة وموضوع الطبيعة الماهية الماخوذة في الذهن مجردة عن الافراد وموضوع الطبيعة ليس موجودا في الخارج اذ كل
موجود فيه فالموجود بالوجود الخارجي يتحقق بتحقق فرد وينتفى بانتفاء جميع الافراد ولا يصح فيما هو موضوع الطبيعة عند القوم فانه
لا يتحقق في الخارج لا بتحقق فرد ولا بتحقق جميع الافراد ثم انه لو سلم ان الموضوع الطبيعة ما ذكر فلا يصح هذا القول ايضا لانه ان
اراد بالانتفاء الانتفاء راسا فسلم انه ينتفى بانتفاء جميع الافراد لكن موضوع المهملة ايضا كذلك وان اراد الانتفاء
في الجملة فانتفاء فرد يوجب انتفاءه في الجملة اذ قد انتفى نحو من وجوده فتامل قوله وان اريد بها مطلق الطبيعة اى
الماخوذ من حيث هي اه قال في الحاشية اى الطبيعة بهذا الوجه اعم من الطبيعة المطلقة كما انها اعم من الطبيعة المخصوصة و
موجودة في الخارج كما ان الطبيعة المخصوصة موجودة في الخارج ومتصفة بالوحدة فيه كما انها متصفة بالتعدد فيه ولا منافاة
بينهما الا انها مع اخذ الوحدة ليست متعددة ومع اخذ التعدد ليست واحدة انتهى وانت لا يذهب عليك انه
قد فسر الطبيعة المطلقة بالماهية لا بشرط شئ فسمى هنا مطلق الطبيعة بالماهية من حيث هي ولا شك ان الماهية بشرط

شئ عنوان للطبيعة المرسلة من حيث هي فح لا يصح الحكم بالعموم والخصوص بل لا تحقق بينهما نسبة اصلا لعدم التعدد وتعلم
اراد او بالمهية من حيث هي المرتبة الذاتية التي اخذ فيها وقد عرفت ما فيه ثم ان قيد لا بشرط شئ ليس تقييدا والا لم يكن
لا بشرط شئ بل يكون مع اشتراط هذا التقييد فيكون بشرط شئ وانما المهية لا بشرط شئ نفس المهية المرسلة من حيث
هي فلا يصح الفرق بان في المهية لا بشرط شئ تقييدا او نوع اللحاظ بكونه لا بشرط وفي هذه المرتبة لا تقييد اصلا ثم بعد تسليم
ان هناك طبيعة اعم من الطبيعة لا بشرط لا يصح قوله فلها وحدة بالذات بحسب وحدة الطبيعة المطلقة وتعدد بالذات
بحسب تعدد الاشخاص لانه اذا كان الطبيعة من حيث هي اعم من الطبيعة المطلقة والطبيعة المخصوصة اي الشخص فالعرض لها بالذات
انما العرض لها بواسطة الاخص فلا يكون لها بالذات وتوهم مثل هذا العروض عروضا بالذات فكل ما يعرض للطبيعة المخصوصة
يعرض للطبيعة المطلقة بالذات وما استدل عليه بقوله اذ ليس لها على هذا التقدير اعتبار زايد فيه انه ليس لها اعتبار
زايد لكن عدم اباء العقل استناد التعدد اليها ممنوع ان اريد استناد التعدد اليها بالذات وكيف يصح التعدد بالذات مع كونه
من عوارض الاخص وان اريد استناد التعدد بالعرض اوام فمسلم لكن لا ينفع ثم ان فيه شيئا اخر هو ان وحدة الطبيعة المطلقة
وحدة عامة وتعدد الاشخاص كثرة شخصية ولا منافاة بينهما وقد حكم بان وحدة الطبيعة من حيث هي باعتبار وحدة
المطلقة فالطبيعة من حيث هي اذا لوحظت نفسها من دون اعتبار الاطلاق فليس فيها وحدة عامة فهي اباء الكثرة والكثرة
المقابلة لها فاذن لا يمكن عروض الوحدة لها الا بالعرض وايضا يلزم ان يكون هذه الطبيعة مهيات كثيرة وتصير بعروض
الاطلاق واحدة وهذا سفسطة وان ثبت واحدة والكثرة فح انما لها حقيقة بها هي ما هي متميزة عن اعتبارها مع المهيات
فلها وحدة عامة وان ليس لها حقيقة اصلا فهي لا شئ محض وايضا اذا لم يكن واحدة ولا كثيرة يصح عروض الكثرة كما يصح
عروض الوحدة فيصح ان يصير تارة مهيات وتارة مهية واحدة وهذا ايضا سفسطة واما قوله ويحقق يتحقق فردها وينتفي بانتفاء
جميع الافراد فقد عرفت ما فيه مع ان انتفاء شئ بانتفاء الاخص لا يكون انتفاء له بالذات هذا والتحقيق ان ليس الموجود
في الاعيان الا المهية المرسلة والمهية بشرط شئ اي الشخص والمهية المرسلة حقيقة واحدة بالذات والاشخاص متعددة بالذات و
الوحدة العارضة لها وحدة بالحمل وهي وحدة ثابتة للطبيعة المرسلة بالذات والاشخاص بالعرض ثم العقل قد يعتبر المهية
المرسلة مجردة عن الاشخاص في الذهن وهي في هذا الاعتبار موضوع الطبيعية وبهذا الاعتبار مهية ثم الوجود المنسوب الى المهية المرسلة وجود
واحد لا تعدد فيه انما تتعدد واذا تعددت المهية تصير ربما متعددة والاشخاص ليست امرا مغايرا للمهية المرسلة بل الشخص هي المهية

هي الماهية المتعينة بنفسها لا بامر زائد بناء على ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز فالوجودات الكثيرة العارضة للاشخاص وجودات لتلك الماهية للماهية وجود بالذات هو وجودها ووجودات كثيرة هي وجودات وهو وجود واحد ولو ارتفع لم يبق لها وجود اصلا فيلزم انتفاء وجودات جميع الافراد لان هذه الوجودات هي وجود الواحد قد تعددت بتكثر الماهية الموجودة واما عدم فرد فهو رفع حصة من ذلك الوجود ولا يلزم من انتفاء حصة منه انتفاء نفس الوجود المطلق فليس هذا العدم عدما لها بالذات اللهم الا بالعرض فقط فح لا ينتفي الحقيقة المرسلة الا بانتفاء جميع الافراد لا بان يكون انتفاء الافراد سببا لانتفائها بل من اللوازم لكان وجود الافراد من اللوازم المتأخرة لوجود الحقيقة المرسلة كما قد علمت فتنتفي الحقيقة في مراتب اثرات بانتفاء فرد ولو حيد الوجود فتامل وتحقق فان تحقيق شريف قوله لانا لا نسلم انه اذا كان عدما مطلقا الخ وهذا المنع عسى ان يكون مكابرة فان الضرورة حاكمة بان العدم المطلق لا يصلح مخصصا ومشخصا والفصل ليس مبهما ابهام الجنس بل ابهامه بحسب الاشارة فقط لا الابهام الماهية فتامل قوله فلا نسلم انه اذا كان عدما للتعين لكان وجوديا الخ هذا الكلام يدل على اختيار الشق الثاني وهذا انما يصح لو كان مراد المستدل اعم من ان يكون فرد التعين او مفهومه واما اذا كان المراد مفهومه كما يفصح عنه كلام المستدل فهذا المنع يرجع الى منع انحصار العدم المضاف في عدم الارتفاع وعدم التعين قوله ويكون التعين المسلوب عدميا فيكون اللاتعين وجوديا ويكون عدم اللاتعين عدميا وفيه انه اذا كان التعين المسلوب عدميا فهو عدم اللاتعين ايضا فهذا الكلام في مسلوبه ولا يتسلسل فينتهي الى مسلوب وجودي فيكون اللاتعين عدميا لسلب وجودي فالتعينات كلها وجودية فتشابه فتامل فيه قوله مع ان عدم العدمي لازم للوجودي لا عينه على هذا التقدير يمكن اختيار الشق الثاني والثالث كذا في الحاشية فان ابطال الشقين موقوف على ان عدم العدمي وجودي وهذا المنع متوجه اليه لكن هذه المؤاخذة شبيهة بالمؤاخذة اللفظية فان مقصود المستدل ان عدم العدمي يلزمه الوجودي فقد لزم حين ضرورة الماهية متعينة امر وجودي به الاتصاف فيكون تعينا فتامل فيه قوله ولو سلم فلا نسلم تماثل التعينات الخ على هذا التقدير يمكن اختيار الشق الثاني والثالث والرابع كذا في الحاشية لان تماثل التعينات وخيل في التفوق السلبية وتحقيق هذا المنع ان مقصود المستدل اثبات كلية ان كل تعين وجودي كما يفصح عنه ودليله في منع التماثل فلا يلزم كذب الكلية ولو كان مقصوده ابطال كلية الخصم ان كل تعين عدمي فكان حديث التماثل لغوا فتامل قوله الملازمة ممنوعة والسند ظاهر سوا ان مقابلة العدمي للوجودي انما يقتضي كون العدمي عدما للوجودي وسلبا له ولا يلزم منه ان يكون المسلوب

موجودا او موظفا لعل مبنى كلام الشارح المحقق ره ان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم فالمستدل لم يفرق بين المعدوم
والعدم فحينئذ يجب انه اذا كان معدوما كان عدما فالزم ان المعدومية اذا استلزم كونه عين العدم فالموجودية ايضا يستلزم كونه
عين الوجود فيكون الوجودي موجودا فتامل قوله الظاهر ان المراد بوجودية التعين وعدميته الخ قال الناظر ان الامام
اراد بالعدمي ما يكون العدم داخلا في مفهومه سواء كان عدما مطلقا او عدما مضافا واراد بالوجودي المقابل له اي ما لا يكون
العدم داخلا في مفهومه وهو اعم من الموجود انتهى وعلى هذا فالمدعى ان التعين ليس داخلا في مفهومه العدم وان كان معنى
اعتباريا وهذا كما ترى فان المخالف لا ينكر هذا بل انما ينكر موجوديته او امكان موجوديته وح يكون استدلالا في مواقع
الخلاف بل على امر لم ينكره احد فتامل قوله واما ما ذكره المص من معنى الوجودي والعدمي اه مقصوده ان التعين
صفة المثبتة فظاهر ان المقصود ان التعين هل صفة وجودية ام لا فسر الوجودي بصفة من شانها الوجود وعبر عنه بلازمه
الذي هو كون ثبوته لموصوفه بوجوده له فان الصفة التي من شانها الوجود الخارجي انما يكون الاتصاف بها بوجودها
للموصوف لا بانتزاعها كما ستقف عليه انشاء الله تعالى قوله ولا ينطبق عليه ادلة الطرفين هذا غير ظاهر فان ادلة الطرفين
يقتضي موجوديته وكونه صفة او معدوميته قوله يمكن ان يقال المجيب الخ فيه شيء كما ستنكشف بعد انشاء الله تعالى
قوله حاصل هذا الجواب على ما هو الظاهر قال في الحاشية هذا الجواب والجواب الاول على ما قررناه يشتركان في منع
توقف انضمام التعين على التعين ويفترقان في السند فان الاول مستند بان انضمام التعين متوقف على امتياز المنضم
اليه عما عداه في الجملة لا على تعينه والثاني مستند بانه يستلزم التعين ولا يتوقف عليه فح يكون النظر المذكور مشتركا ورد على كلا
الجوابين ويمكن ان يكون الجواب الاول منعا للمقدمة الثانية من الدليل والجواب الثاني منعا للمقدمة الاولى وح يكون
النظر واردا على الثاني فقط انتهى وانت لا يذهب عليك انه اذا كان الجواب الاول منعا للمقدمة الثانية فالمقدمة
الثانية تعليل لبطلان الثاني قايم مقامه فح يكون المراد بالتميز فيها ما هو المراد في المقدمة الاولى وكون الاتصاف
به على تقدير وجوديته انضماميا يقتضي تميزه الشخصي كما هو مآل التشخيص فحاصل المقدمة الثانية ان التعين الشخصي متقدم
على انضمام التعين وح لا يتوجه الجواب الاول ان المقدمة غير قابلة للمنع فتامل ثم في كلام المحشي شيء اخر وهو ان
حاصل هذا الجواب ما فهم المحشي وكيف يمنع الشارح المحقق توقف الصفة الوجودية على تعين الموصوف وقد نص قدس سره
في المقصد الثالث من مرصد الوجود ان ثبوت الصفة الموجودة فرع وجود الموصوف وقد صرح في المقصد الخامس ان قيام

ان قيام الصفة بما ليس بموجود سفسطة والوجود وحده لا يعقل بدون التعين وقد صرح في الموقف الثالث والرابع ان
تشخص الحال بتشخص المحل بل حاصل هذا الجواب انا والمحشي يقول لما الجواب ان يقال كما اشار اليه بقوله ويمكن حمل
هذا الجواب على ذلك وحاصله انا لا نسلم توقف انضمام التعين على امتياز الموصوف بل قد يكون مع امتياز الموصوف
كما في انضمام الفصل الى الجنس فان الانضمام قد يكون بصفة موجودة بوجود مغاير للمنضم اليه وقد يكون متحدا مع المنضم
اليه كانضمام الفصل الى الجنس وانضمام التعين من القبيل الثاني دون الاول واطلاق الانضمام على ما لم انضمام
الفصل الى الجنس غير عزيز فافهم وكن من الشاكرين قوله التعين ليس من الممكنات الخ هذا عجيب فان الكلي الطبيعي
عند القائل بوجود الكلي الطبيعي موجود البتة لكن بوجود الكل المجعول بجعل فكيف لا يكون ممكنا والا لخرج الاجناس والفصول
عن حيز الامكان واما عند الثاني بوجوده فالموجود التعين فكيف لا يكون ممكنا قوله وحصر الممكنات في المقولات
العشر عند الحكماء اه الحصر بين المقولات العشر بان يكون المقولات ذاتية لما تحتها لا يوافق اصول الفلاسفة ايضا
كما قد عرفت قوله لاستلزام التركيب العقلي التركيب الخارجي عندهم اه القول بالاستلزام مما قد ما تصحيح من المتكلمين لكن
الامر سهل لان ذاتية المقولات لما يصدق عليه مما تنكره المتكلمون قطعا قوله اثنان يحصل بالوجود الحقيقي الخ قال
في الحاشية قدس سره قد سبق ان الوجود الحقيقي للممكن واجب لذاته قائم بنفسه ليس قائما بالممكن لا على وجه الانضمام
ولا على وجه الانتزاع واقول التعين الحقيقي اي ماية التعين ليس جزء خارجيا للممكن ولا جزء ذهنيا له كما سبق مرة بعد اخرى
ولا وصفا قائما به لا على وجه الانضمام ولا على وجه الانتزاع كما حقيقة في الوجود وبلا تفاوت فالتعين بنفسه قائم بذاته
كما ان الوجود الحقيقي موجود بنفسه واجب لذاته وبالجملة الوجود والتعين مفهومان انتزاعيان ومنشأ انتزاعهما حقيقتهما
ذات واحدة موجودة ومتعينة بنفسها فتأمل جدا فانه اصل المعرفة واساس الحكمة وبه ينظر المطالب العالية انتهى
وقد عرفت انت فيما سبق ان هذا الرأي باطل ولا يصح تعين الاشخاص المختلفة وتشخص الماهيات المختلفة بامر واحد ذاتا
واعتبارا قوله لان ثبوت الذاتي للذات الخ اشارة الى وجه عدم لزوم نفي وجودية التعين مع اتحاده مع الذات
جعلا ووجودا من الدليل الاول وتقريره ان الوجودية بهذا الوجه لا يتوقف على تميز الذات وتعينه لانه ذاتي للشخص على هذا
التقدير وثبوت الذاتيات لا يتوقف على تميز الذات وتعينها قوله التسلسل انما هو في الامور الموجودة الخ اشارة
الى عدم لزومه من الدليل الثاني تقريره ان التسلسل انما يمتنع في الامور الموجودة المتميزة كل منها عن صاحبه بالمرتبة والاجزاء

العقلية ليست موجودة مرتبة وغير عين الاجزاء العقلية بالامور الاعتبارية اما ان تميزها في اعتبار العقل او بناء على
زعم ان الجزء العقلي ممتنع الوجود في الخارج والحق في الوجه الجواب السابقة لا تسلسل لان التعين متعين بنفسه فليس له
تعين اخر قوله المص فان النزاع لفظي قيل هذا صلح من دون تراضي الطرفين لان المتكلمين لا يقولون بوجود التعين
على الوجه المذكور فتامل فيه قال الشارح المحقق قدس سره فان الحكماء يدعون ان التعين موجود وعلى انه عين الهوية الخ
اعلم ان قدماء الفلاسفة من المحققين والاشراقيين والشيخ المقتول من المتاخرين قائلون بوجودية التعين اي بكونه
منشأ ومصداقا للامتياز وعينا للهوية لكن لا كما قال المص ان التعين متعين بنفسه مغاير للهوية متحد معها اتحادا
وجودا وجعلا لان اتحاد الاثنين باطل عندهم مطلقا ويصح ان ينقدح به ما قيل لكما زعم الشارح المحقق قدس سره في هذا الكتاب
وفي حواشي شرح المطالع وان كان قد رجع عنه على ما يظهر من بعض رسائله قدس سره من ان الوجود هوية بسيطة بانه من
الشركة متميزة بنفسها والماهيات الكلية غير موجودة بل على ما حققنا ان الهوية بنفسها ما به الامتياز كما انها بنفسها ما به
الاشتراك واما جمهور متاخري المتفلسفة فمتشككون في امر التعين في الوجود وسبيلها معوجا لا يهتدون الى منازل المطلوب رشدا
ودليلا المقصد الثاني عشر قال المص قال الحكماء الذاهبون الى كون التعين امرا موجودا التعين ان علل بالهوية له
فقد حرر المص هذه المسئلة في علة التعين انه ان كان نفس الهوية او لازمها فالنوع منحصر في شخص وان لم يكن معللا بها فمعلل
بالمادة وعلى هذا فالتعين امر مغاير للمادة بل هو امر اخر به امتياز الهوية معلل بالمادة والشارح قدس سره بنى الكلام على
كون التعين وجوديا ولا يظهر لذلك وجه فان التعين لو كان عدميا فلا بد لثبوته من علة ايضا فيجري الكلام فيه وقال بعضهم
ان المادة مناط الامتياز في الكلي المتكثر الافراد ومحصله التعين هو المادة وزعموا ان المادة متعينة بنفسها وغيرها
من الماديات متعينة بالمادة وفساد هذا واضح فانه لا بد من تعدد المواد حسب تعدد الاشخاص فيلزم تعدد الهيوليات
عنده ورود النقض وتحقيق الكلام ان ما ذكره الشارح في مثله ومع قطع النظر عن ذلك فلا شك في ان المادة بحقيقتها
كلية صالحة للاشتراك بين الكثيرة فلا بد عنده تعينها من امر متميز فهذا الامر اما نفس هوية المادة فكذلك الهوية نفسها ما به
الاشتراك وهي بنفسها ما به الامتياز واذا جاز هذا في هوية المادة فكذلك الهوية بنفسها ما به الاشتراك وهي بنفسها ما به الامتياز
واذا جاز هذا في هوية المادة فليجز مثلها في سائر الماهيات ولا احتياج في الهوية المتكثرة الافراد الى مادة يكون مناط
الامتياز واما غيرها فيجري الشقوق من كونه مستقلا او مباينا او محلا وعلى الاخير يجيء الشك والدور فتدبر اللطائف مع ان شاملها

ومثلهما على تقدير صحتها يمكن ان نقول ان في كل مهية فلا يحتاج في تكثر الافراد الى المادة واذا تاملت فيما ذكرنا وجدت القول
بان المواد متخالفة بالحقيقة فلا يحتاج في تخالفها الى مادة اخرى ونوع كل مادة منحصر في شخص واحد فلا يحتاج الى متميز ابدا غير مجد
فافهم ثم ان الفلاسفة من المشائين استدلوا على هذا المطلب ان الكلي المتكثر الافراد ليس تعدد افرادها بنفس المهية
ولوازمها مشتركة وما به الامتياز غيرها والاشتراك فالتميز بامور مفارقة فيمكن ان تزول تلك الامور عن المهية فبقيها قوة
واستعداد والقوة من لواحق المادة وهذا لوهم فانما يدل على لزوم المادة للكلي المتكثر الافراد ولا يدل على ان مناط
التعين ومصداقه وهو المادة بل ولا يدل على العلية ايضا فتامل تا ملاحظا وقائم على ما حرره المص الحاصل ان من المهيات
ما يكون علة تشخصها فينحصر في فرد واحد ومنها ما لا يكون علة فح لا بد ان يكون لاجل المادة فان كان في مواد كثيرة تكثر
افرادها والا فينحصر في فرد قلنا ان نظر فيه فنقول علية المهية لتشخص غير معقول على ما حرر المص لان التشخص عنده متحد
مع المهية ذاتا ووجودا فكيف يستقيم العلية وهل هذا الا كان يقال الجنس قد يكون علة للفصل كيف العلية تقتضي كيف
العلية تقتضي المغايرة بين العلة والمعلول ذاتا ووجودا ضرورة تقدم العلة على المعلول وكذا لا يستقيم الصحيح على
اختاره الفارابي وتبعه غير واحد من المحققين كالمحقق الدواني رحمه الله تعالى واختاره المحشي من ان التشخص بنحو
الوجود وكيف يستقيم وعلة نحو وجود الممكن لا يكون نفسه فلا يكون علة لتشخصه ثم ان الفلاسفة يدعون حين اثباته ان
التشخص بنفس ذاته تعالى ان العلة يجب تقدمها على المعلول بالتشخص واذا كان الامر كذلك كيف يكون المهية علة تشخصها
ثم ان من الفطريات ان نسبة الكلي الى جميع اشخاصه على السواء والعلة لا يكون متساوية بالنسبة الى المعلول وغيره و
تامل فيه وقد قرر البعض هذه المسئلة بوجه اخر هو ان المراد بكون التشخص بنفس المهية انه ليس من جهة المادة كما يقال هذا
الشيء قائم بنفسه اي ليس قائما بالغير ومح فالحاصل ان المهية التي لا يكون تشخصها بجهة المادة بل بنفس اضافة الوجود
اليها بحسب انحصارها في فرد لانه ح يصير التشخص من لوازم وجود المهية واذا لم يكف اضافة الوجود في التشخص معين فحينئذ
التشخص من العوارض المفارقة فلا بد من مادة لان العوارض المفارقة لا يحصل للشيء الا من قوة واستعداد وعلى هذا
لا ينطبق الدليل المذكور في المتن الا ان يقال انه من مخترعات التوجيهين ثم اعلم انه يمكن على ما قررنا سابقا من ان المهية الموجودة
موجودة بوجود الهي من دون توقف على التعين اصلا ولكان وجودها متعينة لازمة لها واذا كان لها ذات مغايرة
للمتعينة باعتبار وكذا وجودها مغاير لوجودها بدلالة ثبوت احكام لها من دون ثبوتها للمتعينة فلو لم يكن ذاتها مغايرة

لذات التعين ووجوده بالوجود ما لم يصح ثبوت حكم لها دون المتعينة لان الثبوت اتحادها في الوجود ولو بالعرض فاذن قد بان
لك ان الهية المرسلة مغايرة ذاتا ووجودا للمتعينة نحوا من التغاير بحيث لا يسرى احكام الاولى الى الثانية واذا كان الامر
كذلك فيجوز ان يكون المرسلة علة للتعين الذي هو الهية المتعينة ويكون متقدمة عليها بالوجود الالهي الذي هو وجود مطلق
واما قولهم العلة يجب تقدمها بالتعين على المعلول ان اريد التعين الشخصي فغير مسلم وان اريد به التعين الذي يمتاز به الهية
المرسلة في حد نفسها عما يغايرها من الهيات فمسلم لكن لا يلزم ح الا تقدم الهية المرسلة الممتازة عن الهيات الاخرى على
تشخصها وتعينه ولا استحالة فيه واما نسبة الكلي الى جميع الافراد على السواء فان اريد استواء النسبة في الصدق على
جميع الافراد بعد وجود الافراد فمسلم لكن هذا التساوي لا ينافي العلية فان العلة لا يكون متساوي النسبة بالافاضة
والافادة وان اريد استواء النسبة في الافاضة فهم وليس ضروريا ولا مبرهنا عليه فح قد بان لك بارتفاع الطرق ونحوه ان
الهية المرسلة للحقيقة المتعينة التي هي التعين باعتبار لكن العلية على هذا الوجه لا تقتضي الانحصار في فرد لجواز ان يكون علة
للتعينين معا او بواسطة احدهما للاخرى وانما يلزم الانحصار لو كان العلة من حيث هذا التعين في انحاء الوجود ومع ذلك ينافيه
استواء نسبة الكلي الى جميع الافراد في الصدق كما هو ظاهر هذا وان لم تقبله العقل المتوسط لعجزه عن تصديق ان ما به الاشتراك
نفس ما به الامتياز وعن ادراك الفرق بين المرسلة والمتعينة على ما هو عليه فلا تلتفت اليه وكن من السائرين الموقنين
قال الشيخ المحقق قدس سره فان حلول شيء في الهية الخ هذا الظاهر غير مستقيم فان فرعية الحلول لتعين المحل لا يستلزم
احتياج المحل الى الحال والا فظاهر لزوم الدور فالمناسب ان يرجع الضمير الى ما يحل يعني ان ما يحل في الهية فرع لنفسها فلو كان
المحل محتاجا في تعينها الى ما يحل يلزم الدور ويمكن فيه ان فرعية وجود الحال مطلقا من حيث الشخصية والهية
ممنوعة في كل حال فلم لا يجوز ان يكون من الحوال ما يكون تشخصه فرعا لتشخص المحل ويكون هيته علة لتشخص
المحل كما تقرر في تشخص الهيولى وتشخص المركبة بالنسبة الى الصورة والزمان ولا استحالة في كون علة التشخص للمحل
ويحصل من انضمام هية الحال الموجب لانضمام التشخص الى المحل وانما الاستحالة في ان يكون الشيء الكلي بانضمام مثله
تشخصا قوله الحلول كما يقتضي تعين المحل كذلك تقتضي تعين الحال الخ فيه انه لا ضير في ان يكون الحال فرعا معلولا
لتعين المحل والحال جميعا لكن تعين المحل علة لتعين الحال ولا يلزم من معلولية الحلول لتعين الحال الدور قوله ويستلزم
تعين الحال استلزام المعلول بعلة انت لا يذهب عليك ان المحشي كانه ذهل عما هو مقدم ما بنى سابقا من ان الاتصاف

الاتصاف الانضمامي فرع للحاشيتين فان الحلول هو الاتصاف قوله والا لكان وضعا اعتباريا يابع هذا الشق لا يتصور
فان الشارح المحقق قد بنى الكلام على ان التعين امر موجود قوله والتحقيق ان نحو الوجود منشأ التعين آه يعني ان مناط
التعين على نحو الوجود وجود الحوال وجود رابطي متوقف على المحال فكذا تعيناتها متوقفات على تعينات المحال واما
وجودات المحال فليست رابطة بالقياس الى الحوال فلا يتوقف تعيناتها على تعينات الحوال وقد نقل هنا حاشية هي
قوله التعين لا يعلل بالماهية من حيث هي هي بل بالماهية من حيث الوجود فانها من حيث هي لا يصلح شيئا ان يكون
علة مقتضية لشيء على ما يشهد به الضرورة كيف والاثار انما تترتب على الموجود وبالجملة منشأ التعين هو نحو الوجود
سواء كان ذلك الوجود من قبيل وجود الشيء في نفسه هو ظاهر في المادة في المجردات او من قبيل وجود الشيء لغيره كما هو
في المقترن بها ويرجع هذا الوجود الى الوجود الحقيقي القائم بنفسه الواجب لذاته انتهى وانت لا يذهب عليك
ان علية الماهية من حيث الوجود للتعين لا يصح الا اذا لم يكن الوجود والتعين متساويين كما بينا نحن ان الماهية المتكثرة
موجودة لوجود مطلق متقدم على الاشخاص مترتبة الاحكام والكانت الاشخاص نفس الماهية المتميزة ولا يتعين به
المحشي كما يظهر من حكمه بمساواة الوجود التشخص ثم القول بان منشأ التعين نحو الوجود لا ينافي علية الماهية من
الوجود فانه اذا كان منشأ التشخص نحو الوجود فالتعين نحو الوجود لانا لا نعني بالتعين الا منشأ ان متبائن فلما كانت
الماهية من حيث الوجود علة لتشخصها لم تتقدم عليها من حيث الوجود على نحو وجودها الا ان يقال المراد نحو الوجود الخاص
اولى الماهية من حيث الوجود الماهية الموجودة بالوجود المطلق كما قررنا من قبل وانا قوله ويرجع هذا الى الوجود ان آه فقد عرفت
ما فيه فلا نعيده قوله نعم يبقى الكلام في كون العقول غير مادي بهذا المعنى اي ان لا يكون لها ولا لعللها بوجه ما لزم منها كون العقول
موجودة لا في محل وغير قابلة للاشارة فقد لزم ان لا يكون لها مادة اصلا لكن يبقى الكلام على تلك الدلائل كما هو
مسطور في موضعه في كتب القوم وليس هنا كلام الا بعد ثبوت ما ادعوا قوله وذلك قبل ان كلامهم في اثبات
العقول يشبه كلام الصوفية ذهب الصوفية الكرام الى ان اول ما ظهر النفس الرحماني العام وهو حقيقة الحقائق جامعة
لجميع الحقائق ثم ظهر فيه الملائكة المهيمة الذين هم هاموا في مشاهدة جمال الخالق وليس لهم شعور بانفسهم ولا بالعالم وانما
لهم المشاهدة على الدوام ثم خلق فيه العقل الاول فقد اودع فيه ما يكون من ابتداء خلق العالم الى يوم القيامة الى ان يدخل
الموجب وهو المعبر عنه في الحديث بالقلم وهو اكرم الخلق عند الله سبحانه ثم خلق النفس الكلي التي قد افاض عليه العقل ما اودع

اياه على التفصيل فيظهر في العالم على حسبه وهو المعبر عنه في الحديث الشريف والقرآن العظيم باللوح المحفوظ ثم خلق الطبيعة
السارية في اعيان العالم التي يظهر منها الآثار والاحكام في العالم وخلق الهباء التي الذي فيه استعداد ظهور الصورة
واول ما قبله صورة الامتداد الجسماني فخلق العرش الذي هو مستوى الرحمن وما يكيف وخلق حملة العرش ثم الكرسي الذي
هو مستوى الرحيم كيف بلا ونظر منه الرحمة والغضب وخلق ملائكة موكلة بها ثم خلق الفلك الاطلس وجعل فيه بروجا
وخلق الملائكة الموكلة بها ثم خلق فلك المنازل وخلق الملائكة الموكلة به ثم خلق العناصر الاربع وخلق الملائكة الموكلة بها و
اول ما خلق منه الهواء فخلق النار والماء والارض وتكونت النار من الهواء فتكونت هذه الطبائع الاربع المركبات واول
ما خلق منها الافلاك السبعة فقد املأ منها خلاء العالم وتكونت الملائكة نعد ولا يعلمه الا الله تعالى في السموات والارضين
وتكونت الجنة فوق السموات وجهنم من تحت الى اسفل السافلين وتفصيل هذا امر عريض لا يتحمله المقام من شاء الاطلاع
عليه فليرجع الى الفتوحات المكية لخاتم الولاية المحمدية الشيخ الاكبر قدس سره وافاض الله تعالى علينا انواره واذا عرفت هذا فاعلم
انه اين كلام الفلاسفة من هذا الرأي الشريف المؤيد بالنصوص الموحاة الى الرسل الكرام صلوات الله وسلامه عليهم لا سيما
على سيدهم وخاتمهم وعلى آله واصحابه واتباعه باحسان ولم يظهر الى الآن وجه المشابهة بين كلام الفلاسفة وكلام
هؤلاء الكرام والله اعلم بحقيقة الحال قوله ولا يبعد ان يقال العقل الاول هو الصادر الاول الخ يريد اقامة الحجة على ان
العقول مجردات وليس لها محل اصلا ومبنى الكلام على ان الصادر الاول لا محل له والا لم يكن صادرا اول وكذلك العقل
الثاني الذي شرحه وفصل في الحاشية وقال هي الصادر في المرتبة هو الثانية العقل الثاني ليس الصادر الاول هو العقل
الاول محلا له مثلا لا تقرر عندهم ان الشيء لا يكون فاعلا لشيء وقابلا معا والحاصل ان العقل في السلسلة الطولية فاعل
فلا يكون في هذه السلسلة قابلا وانت لا يذهب عليك ما فيه فانه غلط باشتراك الاسم لان القابلية المنافية للفاعلية
بمعنى القوة الاستعدادية التي هي الانفعال التجددي والذي يلزم كون القابل فاعلا بمعنى الموصوف ولا استحالة فيه
ولزوم كون المستعد فاعلا ممنوع قطعا قوله حتى قال بعض ارباب الذوق والشهود اه قال ارباب الكشف قدس اسرارهم
ان النفس الناطقة تتعلق بالبدن لتحصيل كمالاتها التي خلقت لاجلها فيحصل لها بهذا البدن اخلاق وملكات فاضلة
او رذيلة وتلك الملكات صور في عالم المثال بما فيه وهي جواهر لطيفة من جواهر هذا العالم واذا حضر الموت وانفصل
النفس عن البدن تتعلق ببدن مناسب لتلك الملكات شريف او خسيس على حسب الاعمال المكتسبة في هذا البدن

هذا البدن مع هذه النفس في حفرة من الحفرات حيث يتمكن الملكين بحكمته فيتعالان من العقائد ويجعل صورة رسول الله
صلى الله عليه وسلم مشهورة فيسأل لانه من هو فان اجاب على ما هو الحق يوسع تلك الحفرة ويجعل صور تلك الامكانات
حور القصور او غير ذلك في الجنان فيتلذذ ويتنعم منها الى الحشر وان لم يجب على ما هو عليه يضيق عليه تلك الحفرة ويؤذى
بانواع العقابات بتلك الصور الخبيثة وهي عقارب وحيات ونيران كما اخبر به الشريعة الحقة وهذا القول حق والكلام
صدق وليس فيه ان تميز النفوس بذلك البدن المكتسب وقد سمعت بعض من اثق به من ارباب المشاهدة من
اصحاب المكاشفة ادام الله تعالى فيوضه ان للنفس الناطقة تعلقا فاما لا يعلم كنهه الا من اخبار الله بالكشف و
الشهود بالروح الحيواني الذي هو جسم لطيف ولطيفة من لطائف الرب سار في البدن منطبق كل جزء منه على كل
جزء من البدن فاذا طرأ الموت خرج هذا الروح الحيواني من البدن الكثيف وسرى في ذلك البدن المثالي فيلحق في
حفرة الى اخر ما مر ولو احتيج الى القول بان البدن المتعلق به مدخل في تشخيص النفس فينبغي ان يكون هو الروح
الحيواني وهو لا يفنى بعد خراب البدن على خلاف ما يقول به الفلاسفة فانه لا ينفك عنه للنفس الناطقة ولا حاجة
الى التكلف الذي ارتكبه المحشي ره . وبالجملة النفس تتعلق بما يبقى في البدن تمام العمر وقال في الحاشية ما يبقى تمام
العمر هو مادة الشخص اذ هي مادة متبدلة تعينها بالصورة والاعراض المتواردة عليها ويندفع الاشكال المشهور في الحركة
الكمية وقد حققناه في حاشية شرح هياكل النور ولم يصل الى تلك الحاشية حتى ننظر ما اقال فيها والظاهر انه لا يندفع
الاشكال ببقاء مادة الشخص فانه ان اريد بالمادة المادة الثانية فمن البين ان تلك المادة باقية على مقدارها
وقد انضم اليها مادة اخرى من الاجزاء الغذائية لها مقدار وقد كانت متفرقة عن مادة الشخص الباقية فيحصل منهما الاتصال
مجموع المقدار من مجموعه فليس هناك الا اجزاء ذوات مقدارات كانت متفرقة ولم ينعدم مقدار كان اولا ولم يحدث
مقدار اخر متجدد ولا بد للحركة من ذلك وان اريد بها الهيولى الاولى فتتعين الهيولى المشتركة الباقية فحركة في
الكمية والا لم يكن الحيوان نامياً بل هيولى جميع الاجسام العنصرية نامية مع ان مقدارها لم يتبدل الفعل الكانت
الهيولى نامية فانما هي من تعينها المستفاد من جسمية البدن الباقية مدة العمر فيحمل الكلام بان تلك الهيولى باقية
على مقدارها وقد انضم اليها مادة غذائية فلا يعدم المقدار ولا يتجدد [illegible] . اي باعتبارها على اليقين الا لا ناخذها
على التعين ولا يلزم انعدام النفس قد حصل لها بنفسها او بامر اخر وفيه الكلام فتدبر . ولو كان امتيازها بصور

[illegible]

الاعمال اه قد عرفت ان كون الامتياز والتعين بصدور الاعمال لا يظهر من كلامهم قدس اسرارهم وبعد التسليم لا يرد ما اورده
بذلك لانه يمكن ان يقال ان امتياز نفوس الصبيان بصدور اعمال علم الله سبحانه انهم يعملون بها لو بقوا احياء الى
وقت التكليف وقد صح عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه واختاره الشيخ الاكبر انه يرسل اليهم نار يوم القيمة فيؤمرون
بالدخول فيه فمن كان في علمه تعالى بحيث لو كان حسيا كان مومنا مطيعا يدخلها ويأتمر ولا يضره تلك النار بل يراها سلاما عليه
فيدخل الجنة ومن كان في علمه تعالى بحيث لو بقي كان شقيا لا يدخلها فيدخل الجحيم قوله فللمادة العنصرية تعين بالذات مستندا
الى ماهيتها هذا مخالف لاصولهم فان تعين الهيولى معلول للصورة الجسمية بما هي صورة لا بما هي صورة شخصية فكيف
يكون مستندا الى الماهية الا ان يقال ان المراد مصداق التعين نفس ذات الهيولى وهذا لا ينافي كونه معللا بالصورة ويتجه
يتوجه اليه ما مر الاشارة اليه من قبل ان نفس ماهية الهيولى مصداق للاشتراك وبالتعين قد امتنعت من الاشتراك
فلو كان مصداق التعين نفس ماهيتها لزم كون ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز وبعد تجويز هذا فالكلي المتكثر الافراد
والكلي المنحصر في فرد امرهما واحد في كون التعين نفس الماهية كما مر من التحقيق قوله وهذه التعينات منشأ التعينات الاشخاص
فان قلت لو كان منشأ التعينات بالعرض لم يورث في الهيولى تعددا ذاتيا فليس يورث في افراد الماهية الحالة فيها تعددا
ذاتيا قلت هذه التعينات انما كانت عرضية لما انها حصلت بعد تعين الهيولى فلم يورث التعدد الذاتي في نفسها
وهو ظاهر لكنها معتبرة في قوام الاشخاص الحالة فيها فصار هذا العرض في الهيولى منشأ التعدد الذاتي في الاشخاص الحالة
فيها قوله كما ان التعين الاول منشأ لتعين العوارض اللاحقة لها وعلى هذا ينبغي ان يكون هذه العوارض مختلفة
بالماهية وكل ماهية منها منحصر في شخص لان التعين العرضي الحاصل للمادة من تشخص الحال لا يصلح علة لتعين الحال بل التعين
الحاصل من طبيعة الحال فلو كانت واحدة لا يكون منشأ لتشخصات متعددة فتامل قوله وبهذا يندفع ما عرض اليه الخ
الدفع ظاهر فان التعين الذاتي للشيء لا يكون من جهة الحال لا في المادة ولا في جزء المادة انما اكتسبت من الحال تعينا
عرضيا ولا يلزم من جواز عروض التعين العرضي للمادة من جهة الحال عروض التعين الذاتي للماهيات قوله كما قيل ان
هذا الجواب ينافي ما هو بصدده وجه المنافاة ان القول بان تعدد الاشخاص من جهة تعدد المواد يقتضي ان تغاير مادة
كل شخص من العناصر لمادة شخص آخر وهو ينافي اتحاد مادة العناصر وجه الدفع ان المراد باتحاد المادة للعناصر مادة متشخص احد
اتحاد تشخصها الذي لها بالذات والتعدد الذي يحصل منها انما هو بالذات وبالعرض قوله وينافي ما ذكروا في اصل الدليل ان

الدليل آه وجه الاندفاع ان الذي ذكر في اصل الدليل هو ان التعين الذاتي للمحال فمع التعين الذاتي للمحل والذي قبل هذا
ان التعين العرضي للمادة من جهة العوارض الحال قوله وكما يقال لو كان تعدد والتقابل مستلزما مع وجه اندفاعه ان غاية
ما لزم عدم التناهي في تعينها بما الوضعيه ولا استحالة فيه قوله والعدام الجسم بالكلية بالتفريق وجه اللزوم انه بتعدد تشخص
الاتصال الجوهري بالتفريق فيلزم واشخاص الهيولى لكون تعدد الاشخاص من جهة تعدد المادة والوحدة والتكثر
التشخصات لا يتواردان على موضوع واحد مع ان الاتصالان ما قال من كتم العدم وكذا اماد بما فيلزم انعدام
شخص الاتصال الذي كان من قبل وكذا مادته فيلزم الانعدام بالكلية ووجه الاندفاع ان تعدد الاتصال بالتشخص
انما تقتضي تعدد المواد ولو بالعرض والكثرة التشخصية الوضعية لا ينافي الوحدة التشخصية الذاتية ولذا يصح تواردها
الوحدة التشخصية الوضعية والكثرة الشخصية العرضية على موضوع واحد شخصي متشخص بالتعين الذاتي فافهم قوله حيثية الشي
القائم بنفسه من حيث انها موجودة اه انت لا يذهب عليك ان الوجود الحقيقي كما فسره والوجود المصدري
ليس في شي في مصداقيته وسبب التعين غير بين والا مبين مع لا يلزم الا كون الهيئة القائمة بنفسها من حيث
موجوديتها مصداق التعين ولا يلزم منه الانحصار في فرد لم لا يجوز ان يكون في اتحاد الموجودات مصداقا للتعينات
وان كانت الماهية في نفسها مشتركة بناء على تجويز ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز ولو لم يجوز هذا
لم يصح الهيئة من حيث الموجودية منشأ للتعين ولو تعين فرد واحد ضرورة ان الهيئة المرسلة الموجودة بوجود
الى مشتركة قطعا وقد اعترف المحشي ايضا فلا يكون هي من حيث الموجودية منشأ للامتياز بل يحتاج الى امر زائد قوله
واما الامر المباين عن الشي فنسبته الى ذلك الشي وغيره سواء اه تساوي نسبة المباين اليه والى غيره في افاضة
الوجود والتعين مم كيف والفاعل مع انه مباين وله خصوصية بمعلوله دون غيره وتساوي نسبته في كونه مصداقا
له ولغيره من التعينات مسلم لكن غاية ما يلزم منه عدم كون المباين مصداق المتعين ولا يلزم منه عدم كونه
علة والكلام فيه على ما حرره المص والشارح المحقق قدس سره ثم ان مصداق التعين عند المحشي ذات الباري عز وجل
مع تساوي نسبتها الى الكل فتساوي النسبة عنده غير قادح في المصداقية ايضا ثم الحق ان علة التشخص في كل
هيئة سواء كانت منحصرة في شخص او متكثرة الاشخاص انما هو الفاعل التام لانه هو المفيد للبديه فان كان الهيئة
مادية يكون المادة من جملة متممات ايضا ومصداق التعين والتميز نفس الهيئة في اتحاد الموجودات الصادرة منه

مبادٍ على ان مابه الاختلاف نفس مابه الاتفاق فتامل واستقم وان لم يقبله العقل المتوسط فاعلم منغمسا في ظلمات الاوهام
قال الشارح المحقق قدس سره لو كان تعيين الشخص الذي يشاركه في نوعه وجوديا الخ اقول لا يذهب عليك ان هذا يجري
بعينه فيها اذ لو كان التعين عدميا لان ثبوت الصفة ولو كانت عدمية يحتاج الى علة فعلته اما الماهية فيلزم الانحصار
ولو كانت المادة فالكلام في تعينها ولو كان المباين فنسبته الى الكل سواء فهذا الوجه لو تم لدل على انتفاء التعين والحق ان
هذا الدليل ينفي زيادة التعين على الماهية بانضمام التشخص في مصداقه بانه الماهية او حاملها او المباين او الحال وعلى الثاني
فالكلام في تعينه ولا يتسلسل بل ينتهي الى حامل نفسه مصداق التعين فاذا جاز هذا فالماهيات بانفسها كذلك لان
نسبة التساوي المباين والرابع ايضا باطل لان الحال يحتاج في تشخصه الى المحل فلا يكون مصداقا لتشخصه وقد مر الكلام في اثبات
هذا المطلوب مشبعا فتذكر المرصد الثالث في الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحدوث المقصد الاول تصورها
ضرورية قوله الا ترى ان كل عاقل الخ هذا البيان يسقط ما قيل ان الكلام في التصور بالكنه وما ذكر يلزم منه التصور
بوجه وان تصور وجوب الحيوانية للانسان مثلا لا يلزم منه تصور الوجوب المطلق الا بالشرطين المشهورين اعني ان
يكون العام ذاتيا للخاص وان يكون الخاص متعقلا بالكنه وكلاهما ممنوعان وما يقال انها لو كانت ضرورية لما اختلف
في ثبوتها واعتباريتها لكونها في كل شيء ومن الاندفاع ظاهر لان الكلام في هذه المعاني المصدرية الانتزاعية ولا شك
في بداهتها وفي بداهة حصصها لو ماذا فيه بحصصها ولم يخالف احد في اعتباريتها ومن قال بثبوتها قال به بثبوت منشاء
انتزاعها قوله والظاهر ان تصوراتها نظرية لا شك في ان منشاء انتزاع الوجوب نفس ذات الواجب عز مجده وتصورها
ممتنع بالذات فلا يمكن دعوى بداهتها او نظريتها واما الامكان فمنشاء انتزاعه حقايق الممكنات فدعوى بداهتها كلها غير
صحيح فاما ان يدعي نظريته كلها ان اريد بالامكان امكان الوجود الخارجي فلا بعد في نظرية جميع الحقايق الموجودة او بعض
وبداهة البعض وهو العلة وان اخذ امكان الوجود المطلق خارجا او ذهنيا فالشق الاخير متعين واما الشيء فمصداق ليس شيء
والماهية اصلا حتى يكون بديهيا او نظريا فافهم قوله ولذا اختلف في ثبوتها واعتباريتها لا يصح الاختلاف في ثبوته منشاء
انتزاع الوجوب والامكان لان منشاء الاول ذات الواجب ومنشاء الامكان الماهيات ولا شك في ثبوتها
ولا ينافي النزاع فيهما من عاقل فتدبر قوله قلت الكلام في تعريف الوجوب والامكان بحصص الخ اراد ان تعريف الخ
حصة من الامكان المطلق فقد توقف على المطلق لان الامكان العام حصة منه الا انه اعم من حصة اخرى منه وهو الامكان



هو الامكان الخاص وهذه الحصة قد عرفت بالوجوب وليس فيه خفاء الا خفاء مطلق الامكان فقد توقف مطلق الامكان
فقد توقف مطلق الامكان على الوجوب وقد كان موقوفا على مطلق الامكان فلزم الدور وهذا موقوف على ان هنا امكانا
مطلقا وكل من الامكان العام والخاص حصتان منه وهذا غير ظاهر بل ليس هنا الا مفهومان ولفظ الامكان موضوع
بازائهما على سبيل الاشتراك اللفظي وليس بينهما قدر مشترك يكون امكانا مطلقا فافهم قوله ومن البين ان خفاء
الحصة قال في الحاشية ضرورة ان الحصة هي المطلق من حيث التقييد والاخفاء في التقييد من حيث هو تقييد قوله و
الا ظهر ان الوجوب اقرب الى الوجود اه وانما كان هذا اظهر لان ظاهر عبارة الشيخ المحقق قدس سره والمص ان اقربية الوجوب
الى الوجود لكونه مستلزما له وبعد الامتناع للمنافاة وبعد الامكان لاستلزامه الوجود لاجل الوجوب العارض لكون
الاقربية بهذا الوجه موجبا للاعرفية محل خفاء والذي اوجب المحشي الاقربية في الظهور واستلزامها للاعرفية جلي فيكون هذا اظهر
وهذا الذي ذكرنا ما قال في الحاشية ان المفيد هو القرب بحسب التعقل لا بحسب التحقق قوله لان الوجوب ضرورة
الوجود اه قال في الحاشية الوجوب فيه الوجود فقط والامتناع اعتبر فيه العدم فقط والامكان فيه الوجود والعدم
معا ولا شك ان الوجود فقط اعرف من العدم فقط والوجود والعدم معا فلهذا الوجوب من الامكان والامتناع
ومن هنا ظهر الترتيب بينها في الظهور فهكذا الاول الوجوب ثم الامتناع ثم الامكان قوله فيه اشارة الى ان الوجوب
الذي يطلق على هذه الخواص اه لا شك ان مفهومات هذه الخواص انتزاعية كمفهوم الوجوب الذي هو ضرورة الوجود
وسلبها ونقيضها نفس ذات الواجب عز وجل فلا يصح كون هذه الخواص منشأ انتزاع الوجوب كيف وانفسها انتزاعية
فلا يكون منشأ الا ان يراد بهذه الخواص ذات تترتب عليها هذه الخواص ح يكون معنى عبارة المص ان الوجوب
يطلق على الواجب لاجل ذات تترتب عليها هذه الخواص وهذا كما ترى قوله فانه اذا كان الوجوب مقولا على الواجب
فيه ان ظاهر سوق كلام المص يتبادر على ان مراده ان الوجوب يطلق على ذات الواجب بهذه الخواص التي يقال
بها الوجوب بمعنى ان هذه الخواص قد يطلق عليها الوجوب لان هذه الخواص منشأ انتزاع الوجوب كما قد عرفت قوله
انا نقول مرادهم من الخاصة الاولى والثانية اه مبناه ان الاستغناء انما يكون بعينية الوجود مصداقا واقتضاء الشيء
لوجوده غير معقول فالمراد بها عينية مصداق الوجود قال في الحاشية القول بان ذات الواجب يقتضي الوجود المطلق قول
ظاهر لا ابتنائه على اقتضاء الوجود الخاص الوجود والمطلق وقد مر بطلانه قوله وبهذا ظهر لك انه لا حاجة اه وهذا لانه قد ظهر

المراد بالوجوب المنشأ ولا يخفى عليك ان هذا عين التأويل الثاني الذي ذكره قدس سره قوله ولا ترتيب بين الخاصة الاولى
والثانية الخ وهذا لان المراد بالخاصتين منشأ انتزاعهما وهو ذات واحدة فلا ترتيب قوله فيه اشارة الى ان الاولى
في العبارة ان تقدم الذات على النسبة وتقدم النسبة المرتبة عليها على النسبة المرتبة كذا في الحاشية يعني ان المقصود من
بيان التغاير معرفة مفاهيم هذه الخواص التي هي معروض النسبة ومعرفة نسبة التغاير وكلاهما متقدمان على النسبة
قوله الا ان يبنى على مذهب المتكلمين ويحمل العينية او فيحكم بجزئية الاول والثانية على مذهب المتكلمين وعينية
الثالثة على معنى حمل المواطاة كذا في الحاشية لف ونشر مرتب قوله الثاني مصداق الحمل الامكان بهذا المعنى علة الحاجة
كما ان الوجوب بهذا المعنى علة الاستغناء فللممكن حاجة ذاتية كما للواجب استغناء ذاتي والمراد بالاستغناء والحاجة
منشأ الاستغناء والحاجة لا نفسهما فان الوجوب والامكان لا يطلقان عليهما كذا في الحاشية في كون الامكان
بمعنى المصداق علة الحاجة نفسها او بمعنى المصداق نظر والتحقيق ان مصداق الامكان والحاجة واحد الا وجه ذاتية فتدبر
قوله والمراد بالخاصتين الا ولعل ان هذا مبني على ما زعموا ان علة الوجود هي في الاحتياج وقد مر الكلام فيه فتذكر المقصد
الثاني في ان هذه الامور اعتبارية قوله بان المبحوث عنه هو امتناع الوجود الخ الاولى في تقرير الدليل ان يقال
لو كان امتناع وجود بالامكان صفة الى ممتنع وجوده فيلزم وجوده ضرورة استلزام وجود الصفة وجود الموصوف
او بانضمام منشأه الذي فيه وجودها بالقوة فيلزم وجود الممتنع الوجود فتأمل فيه قوله ولا يكون الفرد صفة عينية
يعني انه لو لم يستلزم اعتبارية الطبيعة بل كون الطبيعة عينية يلزم عينية الفرد الاعتباري الذي هو معدوم في الخارج ويلزم خلاف
الفرض لان الفرد ليس الا الطبيعة المتعينة هذا اذا كانت الطبيعة ذاتية واما اذا كانت عرضية ويكون عينه فالفرد الاعتباري
متصف بها فيلزم اتصاف الفرد الاعتباري الذي هو معدوم في الخارج بالطبيعة العرضية التي هي موجودة فيه وانت
لا يذهب عليك ان عينية الطبيعة يكفي فيها عينية بعض الافراد ولا يلزم من كون الطبيعة عينية كون الفرد عينيا لجواز ان يكون عينية
الطبيعة بعينية فرد آخر ولا يلزم من كون الفرد الطبيعة المتعينة وجود كل فرد من وجودها لان وجود الطبيعة اعم من وجود
الفرد نعم لو كان كل فرد من افراد الطبيعة اعتبارية لزم اعتبارية الطبيعة وهو غير مفيد فيما هو بصدده ثم الحكم باعتبارية
الطبيعة عند اعتبارية الفرد منقوض بالدائرة فان افرادها بعض افرادها اعتبارية كالدائرة المنتزعة من الفلك وكذا
المقادير فان المقدار الذي هو جزء من المقدار المتصل الواحد مشترك بين اجزائه الوهمية اعتباري وبالكيفيات فان

فان المراتب الضعيفة من السواد منتزعة من السواد الشديد بل بكل مرتبة موجودة الاشخاص فان الحصة مبدا امر اعتباري كما هو معروف به ولو قيل المراد ان اعتبارية الفرد الحقيقي غير الحصة يستلزم اعتبارية الطبيعة لا ينفع فيما هو بصدده اذ يجوز ان يكون حقيقة الامتناع صفة عينية و يكون الامتناع العارض للموجود فردا حقيقيا و امتناع الوجود حصة اعتبارية مع انه ينتقض الدليل ح فافهم قال في الحاشية يمكن بيان ضوابطه كلية الاول ان عينية الطبيعة يستلزم عينية الفرد سواء كانت الطبيعة ذاتية او عرضية اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك يلزم عروض الموجود للمعدوم والثاني ان عينية الفرد يستلزم عينية الطبيعة اذا كانت الطبيعة ذاتية ولا يستلزم عينيتها اذا كانت عرضية وذلك ظاهر والثالث ان اعتبارية الطبيعة لا يستلزم اعتبارية الفرد اذا كانت عرضية وذلك ايضا ظاهر والرابع ان اعتبارية الفرد يستلزم اعتبارية الطبيعة سواء كانت الطبيعة ذاتية او عرضية كما ذكرنا انتهى وانت قد وقفت على ما في الضابطة الاول والرابع قوله والامتناع بمعنى مصداق الحمل امر متعدد و بعضها عينية وبعضها اعتبارية وهذا لان مصداق امتناع العدم امر عيني ومصداق امتناع الوجود امر عدمي واما او بالاعتباري في قوله وبعضها اعتبارية الاعم الى المحض فتامل قوله والا فلا حاجة الى ابطال كون الوجود الذي هو وصف قائم الخ عدم الحاجة مسلم لان القيام بالغير يستدعي الاحتياج اليه والوجوب بالذات ينافيه لكن تعيين الطريق ليس بواجب على الناظر قوله اي في صورة كونه واجبا قائما بالغير لانه على هذا التقدير ممكن الوجود في نفسه وقد صار الواجب واجبا فالاولى ان يكون الواجب ممكنا قوله لان الممكن ما لم يجب لم يوجد فالوجوب على تقدير امكانه وجوب بالغير ولهذا الوجوب بالغير ولهذا الوجوب ايضا وجوب اخر فيتسلسل وهذا موقوف على ان الوجوب بالغير والوجوب بالذات متحدان بالحقيقة حتى يلزم من موجودية احدهما موجودية الاخر ويلزم التسلسل بناء على ان الاتصاف بالصفة العينية لا يكون الا بوجودها فيه لكن لا خفاء فيه لبداهة اتحاد حقيقة الوجوب ولا شك ان فردا منه اذا كان اعتباريا الخ قد عرفت ما فيه فتذكر قوله ولا يخفى بعده لان اطلاق العينية على عدم الاعتبار بحيث يكون احدهما اعتباريا معدوما والاخر موجودا العينية كل البعد فلعل المراد ان مصداق حمل الوجوب على الوجوب نفسه اذ ليس في اطلاق العينية على عينية المصداق بعد والحاصل ان ما عدا مفهوم الوجوب يجب بالقيام الوجوب واما الوجوب فانما يجب بنفسه اي يكون بنفسه مصداق حمل الواجب قوله وفيه ما فيه اي وان كان فيه ما فيه لان الوجوب صفة فلا يمكن ان يكون بنفسه من غير اعتبار الموصوف مصداقا لحمل الوجوب كذا في الحاشية ولا يخفى عليك ان كونه صفة انما ينافي وجوب الوجود في نفسه لا وجوب ثبوته للموصوف ولعل المقصود ان ثبوت

المشتق للمبدأ انما يكون لاتحاد المبدأ بنفسه واما لاتحاده بغيره فلا يكفي في صحة حمل المشتق بل لا بد من قيام المبدأ به لان اتحاد القيام بين
لازم لحمل المشتق اما القيام حقيقة او مجازا بان لا يكون قائما بالشيء وحينئذ لو كان الوجوب القائم بالغير واجبا لا بد من قيام الوجوب
به فيتسلسل فتدبر فيه قوله كان مراد المستدل بالوجوب مصداق الحمل الخ فان قلت لا يصح ارادة المستدل ذلك لان مراده
بايدعي اعتبارية مصداق حمل الوجوب ذات الواجب ولا يمكن من عاقل دعوى اعتباريتها قلت كون مصداق الوجوب ذات
الواجب انما يصح على تقدير اعتبارية الوجوب اما على تقدير ثبوتيتها فمصداق حمل الوجوب على الواجب الوجوب القائم بذات
الواجب فالحاصل ان الوجوب اعتباري لانه لو كان صفة عينية كان مصداق الواجبية وما به الواجبية اولى بان يكون واجبا
فللوجوب وجوب فيتسلسل الخ لا توجه للجواب المذكور قوله مع ان العلة ههنا نفس الوجوب والمعلول اتصاف الذات
به اي اتصافها من حيث هو غير مستقل بالمفهومية فالتغاير بين العلة والمعلول حاصل سواء كان وجود الوصف وجودا في نفسه
او وجودا للموصوف من حيث هو مستقل بالمفهومية كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك ان الاتصاف الغير المستقل انما
هو في درجة الحكاية ولا يصح معلوليتها الا باعتبار مصداقه الذي هو وجود الرابطي اعني الوجود في نفسه بانه في الموصوف فلو كان
الوجود في نفسه علة لزم علية الشيء لنفسه والكلام من حيث الوجود في نفسه علة فهو بعينه ما قال اولا والاظهر ان يقال ان ليس
بناء الدليل على العلية بان يقال للوجوب لو كان عينيا لكان مصداق الواجبية ومصداق الواجبية اولى ان يكون واجبا اذ لو كان
ممكنا بل واجبا فللوجوب وجوب فيتسلسل وحينئذ لا يندفع نعم يبقى المنع الكلام ان مصداق الواجب اولى بالوجوب اي كما كان يبقى
المنع على تقدير اخذ العلية فان قيل لو لم يكن مصداق الواجبية واجبا وكذا علة الواجبية لو لم يكن واجبة امكن زواله فيمكن
ارتفاع الواجبية قلت ان اريد بامكان الزوال امكان زواله في نفسه فمسلم لكن لا يلزم امكان ارتفاع الواجبية وانما يلزم
لو كان الزوال ممكنا بالنظر الى ذات الواجب ويجوز ان لا يكون ذات الواجب جاعلا له بالوجوب كما يقول بعض المتكلمين
في الوجود وان اريد امكان الزوال بالنظر اليها فممنوع فيرجع هذا المنع الى ان المقصود الوجوب بالنظر الى الذات وبهذا القدر يكفي في
لزوم التسلسل وجوبات بالغير كذا في الحاشية وبهذا ان وجوب الصفة لا يكون وجوبا بالذات قوله فالاولى ان يجاب
بان الكلام في الوجوب المطلق الاعم اه بناء الدليل عليه لان الوجوب الوجوب وما بعده من المراتب وجوبات بالغير كما في
الحاشية وبهذا ان وجوب الصفة لا يكون وجوبا بالذات والاولى ان يقال لا يمكن كون وجوب الوجوب وجوبا بالذات
فهو لازم لتوجيه المنع المذكور فلا بد من ارادة الوجوب المطلق قوله وما ذكرتم لا يجري الا في الوجوب بالذات لان الامكان

الامكان انما يقابل الوجوب بالذات قال في الحاشية الا ان يقال الترديد بين الاصل المسمى حد الوجوب بين الاول والعمل اليه
قوله والحق ان الوجوب بالمعنى المصدري آه المقصود منه احقاق الحق في المقام بان المراد بالوجوب الذي
ادعى اعتبارية هذا المفهوم البديهي التصور فالمدعى بديهي غير محتاج الى الاستدلال فيه هذا الشعب وان اريد منشاء
الانتزاع لهذا المفهوم فدعوى الاعتبارية غير صحيح قوله لزم تقدمه على نفسه اه تعدد الوجوب للواجب الواحد محال
بالضرورة لتعدد الوجوب للموجود الواحد كذا في الحاشية قوله لانا نقول الذات واجب بالنظر آه لعلك تقول
اذا كان الوجوب واجبا بالنظر الى الذات على وجه المعلولية فالوجوب متاخر في الوجود عن الذات من حيث
الوجوب لان الشي ما لم يجب لم يوجد فالذات من حيث الوجود والوجوب متقدمة وقد فرض ان الذات انما وجب
بالوجوب فلزم تقدم الشي على نفسه قطعا قوله قلنا امكان الملزوم يستلزم امكان اللازم اه حاصله منع استلزام امكان
الملزوم امكان اللازم بالذات وانما يستلزم امكان اللازم بالنظر الى الملزوم وفرق بين امكان الشي بالذات وبين
امكان بالنظر الى الغير والثاني يجتمع مع الامتناع بالذات قوله بل هو كيفية عارضة للنسبة آه كلمة بل للترقي لا للاضراب
فالوجوب من حيث هو مضاف الى الماهية متاخر عنها بمرتبة واحدة ومن حيث انها كيفية للنسبة متاخرة عنها بمرتبتين كذا
في الحاشية يعني ان الوجوب قد يعتبر صفة للماهية وح يستقل بالمفهومية فيكون متاخرا عنها بتاخر الصفة عن الموصوف و
قد يعتبر كيفية للنسبة وح لا يكون مستقلا بل النسبة المكيفة ملحوظة بالتبع مرادة لتوضيح حال الطرفين وح يكون
متاخرا بمرتبتين وفيه شائبة من المغالطة فان النسبة المكيفة بالوجوب نسبة الوجوب الى الذات وهي حكاية
من نفس تقرر الذات الواجبة فلا يكون متاخرة لان تاخر الحكاية عبارة عن تاخر المصداق الامري المحقق الدواني
رحمه الله تعالى كيف يحكم بالاستلزام وجود الموضوع في قضايا المحمول لها الوجود فتامل ويتبع الفرعية قوله فيكون متاخرا
عنها بمرتبتين آه وهو ليس متاخرا عنها بالمراتب الثلث لمتاخرة عن الوجود المتاخر من حيث هو عن الماهية لانها متاخرة عن
المحمول الوجود المطلق وهو ليس متاخرا عن الماهية المخصوصة كذا في الحاشية والحق ان الوجوب كيفية للنسبة بين الوجود والماهية
الحاكية عن نفس تقرر الماهية الواجبة فلا يكون الوجود ولا هذه النسبة متاخرا عن الماهية فتدبر قوله سواء كان بعنوان
المفهومية او بغير هذا العنوان آه قال في الحاشية وبالتعيين يندفع الجواب بانه فرق بين اعتبار اصل الفردية وعن اعتبار
خصوصيتها فهذه النسبة من حيث انه فرد للمفهوم لا بخصوصها جزء لمجموع المفهومات ومتقدم عليه ومن حيث انها بخصوصها

بخصوصها خارجية ومتاخرة وبانه حين اعتبار المجموع لم تتحقق نسبته بينه وبين جزءه لان تحققها بعد اعتبار المجموع واعتبار نسبة
بينه وبين جزءه فهي خارجة عن المجموع المتحقق قبل تحققها ومتاخرة انتهى الجواب الاولى لصاحب الافق المبين وقد اندفع
بالتعميم الاول لانه اذا لم يلاحظ بعنوان المفهوم فليس هناك اعتبار الفردية حتى يكون معتبرا في الجزئية اصل الفردية ثم فرد
اخر وهذا اعتبرنا جميع افراد المفهوم بخصوصياتها بحسب لا شيء خصوصية بخصوصها داخلة في المجموع فافهم والجواب الثاني اندفع
بالتعميم الثاني لانه لم يعتبر التحقق قوله ويمكن الجواب عنه بان المجموع آه تفصيل هذا الجواب ان المفهومات غير واقفة عند حد في
نفس الامر وكل جملة يفرض يمكن الزيادة عليها فالجملة التي لا يمكن الزيادة عليها مستحيلة في نفس الامر والتناهي الا انتفى لا زم
المفهومات فمفهوم جملة المفهومات بحسب لا شيء منها مفهوم عنوان من دون معنون فان اريد المعنون بهذا المفهوم فلا معنون
له وان اريد هذا المفهوم الحاصل في العقل فليست النسبة جزء منها حتى يلزم المحذور وقد تقرر هذا الجواب بان هذه الجملة مستحيلة
الاستقرار لمحالا اخر ويشكل هذا الجواب بتحليل ايراد آخر هو ان مجموع المفهومات بحسب لا شيء منه مفهوم مفهوم والنقيضة مفهوم
داخل في المجموع فنقيضه جزءه فيجاب بان لا مجموع يصدق عليه انه مجموع المفهومات كما قرر ثم لك ان تعود وتقول
جميع المفهومات بحسب لا شيء منه مفهوم معلوم للباري عز وجل وليس مفهوم ما خارجا من علمه تعالى وما سبق والا لكون في
العلم فهما جاز من المفهومات بحسب لا شيء منه مفهوم لها النسبة الى اجزائه فيلزم المحذور وايضا رفعه مفهوم داخل في المجموع فهو جزء
منه ولك ان تقول في الجواب انه ان اريد بهذا المجموع مجموع المفهومات الثابتة في علم الباري عز وجل من حيث هي
ثابتة فيه فالنسبة داخلة فيه لانها ايضا ثابتة في العلم لكن لها اعتباران احدهما باعتبار هذا الثبوت وثانيهما انها منتزعة
من المجموع بنحو آخر من الثبوت فيها انها ثابتة في الشيء وخارج عن المجموع وعارضة له وبما انها ثابتة مثبوت على جزء له
محذور فيه باعتبار الثبوتين وان اريد به مجموع المفهومات خارجة من العلم فليس هناك مفهوم بل كل جملة توجد فهي
متناهية قابلة للزيادة فتامل قوله فيه ان محل الخلاف هو الوجوب بمعنى مصداق الحمل آه قد بينا سابقا ان مصداق
حمل الوجوب نفس الذات لا يصح من عاقل ان يدعي عاقل اعتبارها فلا يصلح محلا للخلاف كما لا يصح المعنى المصدري
محلا له فلا سبيل للنزاع الا في اللفظ قوله بناء على ان المراد منها آه لا حاجة الى هذا البناء المختص بمذهب اتباع المشائين من
استلزام عينية الموجود الاستغناء فان كون هذين المفهومين نسبتين بديهي قوله الرجوعها الى الوجود والواجب آه لا يلزم
من هذا الا يكون ما يعرض الوجود هو المصداق وجودها وصاحب الملخص لا ينكره قطعا قوله الثالث للمحقق والثاني اختلف العقلاء في

العلماء فی کونه ثبوتیا لا شک فی ان مفهوم الاستحقاق لشیء والذات التی تترتب علیها هذا المفهوم موجود قطعا ولا یمکن
لعاقل انکار شیء منهما وکلام شارح المقاصد مبنی علی کون النزاع معنویا والذی یصلح للنزاع انکان ان هناک
صفة منضمة الی الذات یکون مصداقا للوجوب ومناطا للواجبیة کالبیاض للابیض وهذا المفهوم النسبی عنوان
له اولا والحق لا فهذا انتزاعی ینتزع من الذات فالشرق هاهنا بمعنی الصفة الموجودة فی الخارج المنضمة الی الموصوف لما
مر اليه فی مبحث التعیین فتذکر قوله اشاره الی ما هو المطلاه وعلی قیاس ما ذکرنا من المراد یجاب باختیار الشق
الاول فان دلیله لا یقبل المنع کذا فی الحاشیة قوله بل نقول الدلیل قائم علی استحالة کونه صفة مطلقا او وجد قوله
علیه القسمة العقلیة ای قسمة المفهوم الی الواجب والممکن والممتنع قسمة عقلیة وایضا احاجة والایجاب بیان علی هذا
السلب البسیط لا علی اتصاف الماهیة ضرورة الکاف فی حصولها کذا فی الحاشیة وانت لا یذهب علیک ان القسمة
العقلیة لیست من جهة ان الواجب ما ثبت له ضروری الوجود والممتنع ما ثبت له مفهوم ضروری العدم حتی یلزم
کون الامکان سلبا بسیطا والا اختل الحصر کیف وما هو لاشیء محض ولیس من شانه الشیئیة اصلا لا یصدق
علیه مفهوم ضروری الوجود ولا مفهوم ضروری العدم فیکون ممکنا مع انه ممتنع بل القسمة العقلیة ان المفهوم
انکان موجودا بالضرورة فواجب وان لم یکن موجودا بالضرورة فممتنع وانکان موجودا لا بالضرورة ولم یکن
موجودا لا بالضرورة فممکن فلو کان الامکان سلبا ثانیا لا یبطل الحصر العقلی لان الحصر بین النسبة الایجابیة
المکیفة بالضرورة والنسبة السلبیة المکیفة بالضرورة وبین النسبتین المکیفتین باللاضرورة وکذا حصر
المفهوم بین المنسوب الیه بهذه النسب فتدبر الا ان کون الامکان سلبا بسیطا لما یحکم به البدیهة لکونه عبارة
عن سلب الضرورة بل انه حال غیر مستقل قوله فان الماهیة من حیث خالیة عن الوجوب والامتناع اه انت
لا یذهب علیک ان خلوها عنهما ممنوع فان الوجوب ضرورة الایجاب والامتناع ضرورة السلب فثبوت
العوارض ممتنع فی مرتبة الذات لضرورة سلبها عنها فهی ممتنع العوارض وثبوت الذاتیات واجب فی
تلک المرتبة فهی واجبة الذاتیات والماهیة الامکانیة ممتنعة الوجود فی مرتبة نفسها لضرورة سلب
الوجود فی المرتبة لعدم امکان عینیة الوجود وجزئیته علی ما زعموا فافهم قوله لان ما تکرر نوعیته تکرر جنسیته
مع عدم تکرر النوع سواء کان الجنس عالیا او غیر عالی احتمال عقلی لو فرض تحققه فجری فیه الاستحالة وانما

[illegible]

اجتماع تكرر الفصل فيه مع عدم تكرر النوع فغير معقول لوجوب المساواة بين الفصل والنوع كذا في الحاشية قوله فبنيا رجح صورته
هذا بالنظر الى التقسيم الفرعي من الاضافي وما هو اعم منه وتقسيم الانصاف من الحمل الاشتقاقي والحمل بالمواطاة كذا في الحاشية
قوله كالوجود وهذا هو الذي اختاره كثير من المحققين منهم الشيخ المحقق قدس سره والمعلم رحمه الله والنصير الطوسي و
صاحب المحاكمات وغيرهم من ان الوجود الحقيقي الذي به الموجودية فرد لهذا المفهوم الاشتراكي وهذا المفهوم عرضي صادق
في ذلك الفرد عين في الواجب وزائد في الممكن ووجود الواجب ووجود الممكن متخالفان بحسب الحقيقة وقد مر فتذكر قوله لان
الوجود مثلا لو كان عرضيا للموجود الخاص كان الوجود عرضيا للوجود الخاص اه اراد بالموجود المطلق مشتق الوجود المطلق
وبالموجود الخاص مشتق الوجود الخاص وتقرير الدليل لان الوجود لو كان عرضيا للوجود الخاص لكان المشتق عرضيا لان عرضية
المبدأ للمبدأ يستلزم عرضية المشتق للمشتق فيلزم ان يكون صدق الموجود على مفهوم الموجود الخاص وعلى افراده على نمط
واحد وهذا بديهي الاستحالة واستدل على استلزام العرضية المشتق منه عرضية المشتق بقوله لانه لو لم يستلزم اه يعني اذ لو لم
يستلزم عرضية المبدأ عرضية المشتق لزم صدق المشتق العرضي كالموجود المطلق بدون صدق مشتق المعروض كالموجود الخاص لصدق
الاول على الحيثية من حيث هي مع لا صدق الثاني عليه ولا يصار الاول عرضا للثاني وقد فرض عدم العرضية مع لا عروض الوجود
الخاص فلا يعرض الوجود المطلق لعدم عروضه الا في ضمن الخاص فلزم صدق الموجود بدون قيام الوجود المطلق فلزم صدق
المشتق بدون قيام المبدأ وقد يوجد في بعض النسخ لكان الوجود عرضيا للوجود الخاص ووقع هذه النسخة لكان بمعنى لولا
استلزام عرضية المشتق منه لشيء عرضية المشتق له ومعنى قوله لو لم يستلزم اه انه لم يستلزم عرضية المبدأ للوجود الخاص عرضية المشتق
لصدق الموجود المطلق على الحيثية من دون قيام الوجود الخاص لصدق عليه الموجود ويتم المدعى واذا لم يقم الوجود الخاص
لم يقم الوجود المطلق ويلزم صدق المشتق بدون قيام المبدأ فاذن قيام الموجود الخاص واجب فقد صدق الموجود على الحيثية
وعلى الوجود والقائم بها على نمط واحد والفرق بديهي وعلى هذا فالمراد بقوله ولا يتحقق الفرق اه لا يتحقق الفرق بين صدق
الموجود على الوجود وبين صدقه على ما يصدق عليه الوجود اشتقاقا ولا يخفى ما في هذه النسخة من التكلف في تطبيق العبارة وانت
لا يذهب عليك فساد الاستدلال اما على ما في النسخة الاولى فلانه ان اراد ان عرضية الوجود للوجود الخاص يستلزم عرضية الموجود
المشتق لمفهوم الموجود الخاص بان يصدق مفهوم الموجود على مفهوم الموجود الخاص فذلك مسلم وانما يلزم لو قام مبدأ
الموجود بمفهوم الموجود الخاص وهو ممنوع لا ينطبق عليه دليله المشار اليه بقوله لانه لو لم يستلزم فان غايته ما يلزم منه عرضية

منه عرضيته لما يصدق عليه الوجود الخاص لا عرضية لمفهوم الموجود الخاص وصدقه عليه حتى يلزم الاستحالة وان اراد ان عرضية
الوجود المطلق للوجود الخاص يستلزم عرضية الموجود المطلق للموجود الخاص بمعنى صدقه على ما يصدق عليه الموجود الخاص
على ما هو المصطلح فنسلم لكن لا يلزم منه صدق الموجود الخاص على مفهوم الموجود الخاص حتى يلزم الاستحالة مع ان استلزام
عرضية المشتق منه عرضية المشتق باعتبار الصدق على الافراد ممنوع عند المحشي فانه قال في الحاشية الشهيدية ان صدق
المبدء لا يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الاخر فتدبروا ما تحقيق القول في ان صدق المبدء هل يستلزم صدق
المشتق على ما يصدق عليه المشتق الاخر فقد ذكرنا في حواشينا على تلك الحاشية واما ما وقع في النسخ الثانية فلانا
بعد الاغماض عن المناقشة في ان صدق المبدء على المبدء يستلزم صدق المشتق عليه هو ما كما يفهم من ظاهر كلامه لما ان
الكلام لا يتوقف عليه هو ما يقول الذي لزم من البيان صدق الموجود على الوجود الحقيقي الذي هو فرد من المطلق لان
مصداق الحمل فيه نفس الذات واما المبيات فمصداق الحمل فيها هذا المبدء القائم الزائد على الذات الاخرى ان المحشي قائل
بصدق الوجود عليه اشتقاق بهذا المعنى صدق الموجود عليه فافهم فو . وايضا لو كان الوجود متكرر النوع لكان حاصله
الوجود متكرر النوع بان يصدق صدقا عرضيا وصدقا اوليا لكان الموجود ايضا متكرر النوع بالوجه المذكور لان تكرر
المشتق منه مستلزم لتكرر المشتق والا لزم تحقق المشتق منه اعني المبدء من دون تحقق الذي اشتق منه وهذا لان المشتق من
الوجود الخاص مشتمل على الوجود الخاص فهو مشتمل على الوجود المطلق بصدقه عليه فلو لم يصدق مشتقه اعني الموجود لزم تحقق
المبدء بدون صدق المشتق فقد لزم كون الموجود متكرر النوع على تقدير كون الوجود متكرر النوع مع انه على ذلك
ذلك التقدير تكرر الوجود ولا تكرر النوع قال في الحاشية لانه لو تكرر الوجود لم يكن فرق بين صدق الموجود على
مفهوم الموجود وصدقه على ما يصدق هو عليه مع ان الفرق ضروري ولا يذهب عليك ان هذا الوجه قريب من الوجه
الاول ويرد عليه منع استلزام تكرر الوجود بالوجه الذي مر ولا يلزم تحقق المبدء بدون المشتق لان اتصاف الموجود الخاص
ممنوع غاية الامر جزئية له عند من يرى تركب المشتق وجزئية المبدء وكذا اتصاف الجزء للمبدء صدقا عرضيا لا يستلزم بقية البحث
صدق المشتق حتى يكون تحققه بدونه بهذا الوجه استحالة فافهم ولا يلزم النقض بان الموجود المصدري متكرر عند المحشي
فيلزم تكرر مشتقه فيلزم صدق الموجود عليه كصدقه على المبيات لان له ان يقول الوجود المطلق اعم من الخارجي والذهني
متكرر النوع وكذا الموجود المطلق المشتق منه ولا شك انه موجود ذهني كالمبيات ولا خلف فيه وانما الخلف صدق الموجود

الخارجي على الموجود وشمل صدقه على الهيآت وهذا هو اللازم منهما لان القائل بانه وجود فان قابل الوجود الخاص الذي يصير به
الشيء موجودا موجود في الخارج فرد لمفهوم الوجود الخارجي وهو وجود وعرض له ونحن في صدد ابطاله فتدبر قوله هذا النسخ ليس على
القاعدة لان المفروض في موضوع القاعدة ما يكون الاتصاف به اشتقاقا واذا فرض ان يكون وجود الوجود بنفسه
كذا وجوب الوجوب لم يتحقق مشمول موضوع تلك القاعدة وهذا انما يرد لو كان المراد من القاعدة الاتصاف بان
يكون فردا منه قائما به وح يكون القاعدة قليل الجدوى ولا يمكن اجراؤها في نقيضه الاجزاء فيه كما لا يخفى واما اذا كان
المراد بمكرر النوع ما يكون صدقه عليه مواطاة وصدق مشتقه عليه هو معنى الاتصاف به ووجوده ح منفي مندرج تحت موضوع
القاعدة وجوابه ان اعتباريته انفسه يستلزم اعتبارية الطبيعة كما مر في الحواشي السابقة انتهى ولا يخفى ان هذا وجه
فان حاصل منع الشارح المحقق قدس سره انه يجوز ان يكون فرد الوجود مثلا موجودا والوجود اعتباري فلا يلزم
التسلسل في الوجودات ومن البين انه لا يجيء يكون الوجود العارض له اعتبارا عن موضوع القاعدة حتى لا يحتاج
الى القاعدة بل الى اجرائها وما اجاب به فقد عرفت ما فيه قوله والوجود الخارجي آه قد عرفت حقيقة الحال
فيه وثبوت لوازم الماهية لا يمتنع ان يتاخر عنه آه لوازم الماهية ثبوتها مطلقا متاخر عن الوجود مطلقا و
ثبوتها في الذهن وفي الخارج خصوصا عن احد الوجودين خصوصا قطعا لان ثبوتها من حيث هو لا يمتنع ان يتاخر
عن الوجود الخارجي في الخارج كذا في الحاشية ولعل المقصود من هذا الكلام دفع ايراد ان لوازم الماهية محمول
موضوع هذه القاعدة فانها لا محالة متاخرة عن الوجود وليست معقولات ثانية فقد صرح بان ثبوتها في الخارج
متاخر من الوجود الخارجي فالمطلق ايضا متاخر والحق ان المراد بالوجود الوجود الخارجي كما اشار اليه بكلامه رحمه الله
تعالى والا لخرج بعض المعقولات الثانية المتاخرة عن خصوص الوجود الذهني ولوازم الماهية ايضا غير متاخرة عن
خصوص الوجود الخارجي لانها وان فرض ثبوتها في الخارج فخصوص الوجود لغو فيه فهي مندرجة في القاعدة
المراد بالمعقول الثاني الامر الاعتباري كما ينادي عليه كلام صاحب التلويحات قوله ان عرضه ان
المتكلمين لا يطلقون الواجب آه وعلى هذا فحاصل الاستدلال انه لو كان المراد بالمواد الثلاث مبادي
الجهات لوازم الماهية واجبة بالذات في اصطلاح اهل الكلام ويصح اطلاق الواجب بالذات عليها و
ليس الامر كذلك فانهم لا يطلقون لفظ الواجب على اللوازم قوله لا يخفى انه ح يصير تحقيقا لفظيا لا بحثا فان

فان تحقق الاصطلاح امر ضروری قوله والاظهر فی التوجیه ان یقال آه قال فی الحاشیة علی التوجیه الثانی یکون بالعموم
والخصوص وعلی توجیهنا یکون الفرق بالمباینة ولا یکون والفرق بالمباینة ولا یکون البحث لفظیا انتهی اعلم ان
المراد قد یعتبر کیفیة النسبة وح یکون معانی مستقلة ویکون النسبة المکیفة بتلک الکیفیة حکایة وقد یعتبر وصفا
للمحمول فیکون ح معانی مستقلة ویصح ان یجعل محمولا وعلیه بنا ارجع القضایا الی القضایا الضروریة بجعل
جهة الجهة فیه المحمول کما فعل صاحب الاشراق ومقصود المحشی ان المواد الثلاثیة ما هو وصف المحمول والجهات المنطقیة
ما هی کیفیات النسبة وانما حکم بالمباینة رجحانه ان المعنی المستقل وغیر المستقل حقیقتان متباینتان کما قدم
لکن تطبیق کلام المص علیه لا یخلو من کلفة وح لا ینطبق الدلیل علی المدعی اذ باستعمال التغایر بهذا الوجه لا یلزم کون
لوازم الماهیة واجبة الوجود فی نفسها وکونها واجبة الوجود للملزوم غیر مختلف فتدبر فیه قوله ثم من جعل الامور
العامة مستقات آه لیس المقصود منه توجیه عبارة المص بهذا الوجه فانها لا تتحمل المقصود واثبات المغایرة
بوجه آخر قوله وانهم ان المبحوث عنها فی هذا الفن آه لا یخفی ان بعض المباحث لا ینافی مصداقات حملها کالقول
بالانتزاعیة الا ان یجعل هذه المباحث لفظا ولیس المقصود من هذا الکلام توجیه کلام المص لعدم تحمل عبارته ذلک
فتامل قوله یعنی ان المعتبر فی حمل الاوصاف قال فی الحاشیة الاتصاف الانضمامی اتصاف حقیقی والاتصاف
الانتزاعی اتصاف بحسب الظاهر ولیس اتصافا بحسب الحقیقة فیکون الوصف الانضمامی موجودا والموصوف حقیقة والوصف
الانتزاعی لیس موجودا حقیقة ضرورة ان وجود الوصف للموصوف هو اتصافه انتهی فلم لیس للصفة الانتزاعیة
وجودا حقیقة لکن لا یلزم منه ان یکون الاتصاف غیر حقیقی فان الاتصاف کون الوجود الحقیقی او غیر الحقیقی
للموصوف بحیث یصح هذه الحکایة بالصفة لکن لا مشاحة یرجع الی الاصطلاح قوله فیه مسامحة آه ای مسامحة فی
بادی الرای لان ثبوت الامتناع والعدم غیر معقول کما قد حقق المص رحمه الله تعالی والشیخ المحقق قدس سره فی
مقصد الوجود الذهنی ان امثال اجتماع النقیضین محال قضایا سالبة قوله والاولی فی الحل ان یفرق وانما قال
الاولی ولم یقل الصواب لان مقصود الشیخ المحقق قدس سره لا یتجاوز عنه فان مقصوده ان مطلق الاتصاف
لا یقتضی وجود الصفة فی الخارج او فی نفس الامر متحاورا عن وجود الموصوف بلا حاجة الی الانتزاع فیؤول الی الفرق
بین الاعتباری الانتزاعی والاعتباری الاختراعی فافهم قوله اشار الی ان الاوجوب بمعنی سلب الوجوب آه جهة

ان المقام يقتضي ان يقال لا وجوب ومع هذا قال لا واجب فاشار الى انه بمعنى سلب الوجوب وهو الذي يحمل عليه الاشتقاق فلا
التناقض بينه وبين الوجوب باعتبار الحمل بالاشتقاق وهو باطل لامتناع آه كذا في الحاشية الاشارة سلم وبعد
اختيار النقيض الاشتقاقي لانه المناسب للمقام واما التعليل بامتناع تعدد النقيض فلا اشارة اليه اصلا حتى يتوجه اليه
ما قال وفيه انه حاشية فتامل قوله ثم لا يخفى ان الدليل هنا انتفى من المدعى عدمية اللاوجوب وهو ضروري والذي
استدل به من صدق الممتنع لا واجب فلم يفد مناقشة لان صدق المعدولة يقتضي وجود الموضوع فتامل فيه قوله ولعل اراد
ان الامكان لو كان امرا اعتباريا او حاصلا ان موجودية الامكان كونه بحيث يصح ان يكون صفة لشيء بحسب نفس الامر
ولا شك ان الامكان كذلك لانه لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي وعلى هذا التقرير لا يرد النقض بالعدم
والامتناع فان كلا منهما لا يمكن ان يكون صفة لشيء في نفس الامر لان القضية المعقودة منهما سالبة بحسب المطابق هذا
ان اريد بالامتناع والعدم العدم المطلق ضرورية الا فلا اشكال ولا نقض كذا في الحاشية وعلى ما الذي ان الامكان
صفة ثابتة للموصوف وليس مثل العدم والامتناع ومحصول الدليل انه لو كان سلبا محضا لصدق على الممتنعات لكفاية
عدم الموضوع لصدق السالبة الامكان مسلوب عنه فح لم يبق فرق بين عدمية الامكان وارتفاع الامكان وهذا ضروري
وح لا نقض ولا منع اما قوله سالبة بحسب المطابق فاشارة الى انهما موجبة بحسب الحكاية سالبة بحسب المحكي عنه كما قد مر منه
وقد تكلمنا عليه المقصد الثالث في ايجاب الواجب لذاته قوله اي لا يكون وجوبه بالغير وذلك ان تقول في بيانه
ان ثبوت الواجب والامكان صفة اعتبارية لا يجوز ان يكون معللا من ذاته تعالى لان المقتضي الجاعل بحسب اولا ثم بحيث
المجعول فهذا الوجوب السابق اما عين الوجوب اللاحق او غيره وعلى الاول يلزم التقدم على نفسه وعلى الثاني يلزم ان
يكون الذات واحدة وجوبان وهو باطل بالضرورة الاولية واذا لم يكن وجوبه معللا من ذاته وقد كان ذاته كافيا
في التصور والموجودية فالذات كافية في ثبوت الوجوب فالوجوب واجب بالذات بنفس ذاته وما هو واجب بنفس الذات
لا يكون معللا من جزء اذ الواجب لا يقبل التاثير من الغير فاذن الوجوب غير معلل اصلا فافهم قوله لانه يلزم من ارتفاع
الغير واه اللازم باطل ضرورة امتناع ارتفاع الواجب بالذات ارتفاع الغير كذا في الحاشية قوله ضرورة ارتفاع الواجب
ارتفاع وجوبه آه والا لا يكون الوجوب وجوبا سواد وجده او مع وجوب اخر كذا في الحاشية قوله واما قوله وسماها على سبيل
البدل آه دفع لما عسى ان يتوهم الورود على جواب الشارح المحقق قدس سره بجواز ان يكون الوجوب الذي هو من ذاته معللا



معللا بغيره لكن اذا وجد الذات لم يمكن وجوده ذلك الغير وتوارد العلل المستقلة عليه جائز فاجاب المحشي رحمه الله تعالى
بان التوارد باطل مطلقا وذلك ان نقول ان التوارد البدلي وان صح في نفسه لكن لا يصح كون الذات والغير علتين
للوجوب عليه لان كلا العلتين في التوارد البدلي مما لا يصح اجتماعهما اصلا والا لزم تحصيل الحاصل او عدم ما فرض علة
وكل علة يمكن اجتماعها مع المعلول من حيث هو معلول وههنا لا يمكن الا اجتماع الغير العلة مع الوجوب الذاتي فان الوجوب
الذاتي يابى ارتفاع الذات التي هي احدى العلتين على هذا الفرض فكيف يكون علة الغير فاذن لا يمكن التبادل بينهما
والحق ان الدعوى بديهية لا حاجة الى الاستدلال عليها وقد يستدل بان الغير الذي به فرض وجوب الواجب الا يمكن فهو
معلول من الواجب فوجوب الواجب فحكمه واما واجب فيلزم تعدد الواجب وهو باطل كما سيجي في البحث الرابع والدلايل
التوحيد فافهم قوله المص رحمه الله تعالى وثانيها انه لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مركبا اه المقصود ان الوجوب
بالذات ينافي التركيب وربما يستدل على انتفاء التركيب بان الاجزاء اما واجبة بالذات فيكون كل منها موجودة
بالذات من دون حاجة بعضها الى البعض الى تركب منها ماهية حقيقية ولا يكون تلك الاجزاء اجزاء خارجية لها لوجوب
حاجة بعض اجزاء الماهية الحقيقية الى البعض ويكون كل منها متفردة متمايزة فلا يمكن الاتحاد بينها لان كلا منها اذا نظر الى
نفسه يكون التقرر والوجود والوجود ضروريا من دون لحاظ ما سواه كما هو شان الواجب فلا يكون اجزاء عقلية متحدة
الوجود واما ممكنات او مختلفة وعلى التقديرين لا وجوب بالذات للمركب لان الجزء الممكن اذا صح عليه العدم لذاته
فقد صح العدم على المركب فاذن قد بان انه لا يمكن التركيب واجب الوجود وما يستدل به بعض نظار الاسلم بانه لو كان
مركبا لا يذهب التركيب لا الى نهاية لان كل كثرة لا بد فيها من الاحاد فتلك الاحاد واجبة لانها
اجزاء الواجب وتلك بسايط فقد لزم انبساط الواجب في الكل فسقوطه ظاهر وقد صح عليه تصدر الدعوى على ما
عليه فتدبر قوله المص رحمه الله تعالى والا لاحتاج الواجب في ذاته ووجوده اه فلعلك تقول ان الحاجة المنافية
للوجوب الحاجة في الوجود والمركب ليس له وجود سوى وجودات الاجزاء فليس له حاجة سوى حاجة الاجزاء
في الوجود لان الممكن ليس الا الوجود بوجود الاجزاء فاذا كان وجود الاجزاء واجبا لم يكن للمركب حاجة في الوجود اصلا
وهذا لان الذي يحصل للمركب من العدم نحوان عدم بعدم الاجزاء وعدم مع وجود الاجزاء والنحو الثاني من العدم محال
بالذات بالضرورة فلا يحتاج المركب الى تحصيل هذا النحو من العدم والى الغياح فانما يحتاج الى تحصيل النحو الاول من العدم

وهو العدم لعدم الاجزاء وهذا المحيل ليس الا جاعل الاجزاء فاذا وجدت الاجزاء فقد وجد المركب ولو فرض اجزاء المركب واجبة بالذات
استحال العدم عليها بالذات فقد استحال عدم المركب بنحويه بالذات فصار المركب واجب الوجود من دون حاجة في الوجود
الى الاجزاء نعم المركب حاجة الى الاجزاء في تحصيل الحقيقة وباعتبار هذه الحاجة غير منافية لوجوب انما المنافي له الحاجة في الوجود والحل
ذلك ان نقول في الجواب انه لا شك ان المركب عبارة عن تلك الاجزاء متوحدة نحو وحدة فوجود المركب وجود واحد لازم
واحد هو وجود لمجموع وجودات الاجزاء ومن البين ان المجموع لا يتحقق الا بعد تحقق الاجزاء فقد لزم توقف وجود المجموع على وجودات
الاجزاء ولو كان هذا التوقف لاجل توقف تحصيل الماهية المركبة على الاجزاء وصيرورتها اياه ومن البين ان توقف التقرر
والوجود وهذا النحو ايضا ينافي الوجوب لعدم كفاية الذات ح في المعنى المذكور وهو التقرر والتوقف على تقرر الاجزاء ووجودها
وان كان لاجل توقف ضرورة تلك الماهية تلك الماهية وكون ايه الشيء هو ما هو فتدبر فانه مع وضوحه في خفاء الاجزاء
الذهنية وان لم يكن قوله حقيقة آه فيه دفع لايراد يورد وبيانه ان هذا الدليل انما يدل على التركيب الخارجي لا على نفي التركيب
العقلي لان الاجزاء العقلية متحدة ذاتا ووجودا ولا احتياج له الى المركب وحاصل الدفع ان التركيب الذهني مستلزم للتركيب
الخارجي فلو كان التركيب من الاجزاء العقلية كان بحذائها اجزاء خارجية يتوقف عليها المركب فقد لزم الحاجة اليها
قطعا قال في الحاشية الدليل يجري في الاجزاء الخارجية واما في الاجزاء الذهنية من حيث انها اجزاء ذهنية التي
ليست اجزاء حقيقية وليست متغايرة الا بتحليل العقل فعدم جريانه ظاهر انتهى والمراد بقوله واما في الاجزاء الذهنية
اما ان عدم جريان الدليل في الاجزاء الذهنية ليس بما انها اجزاء ذهنية بل لاستلزامه الاجزاء الخارجية واما ان
الجريان مختص بما هي اجزاء حقيقية والاخرى كما وقع عليه اصطلاح النافين للكلي الطبيعي ان المفهومات الانتزاعية تحصل
للعقل اولا وبالذات تسمى بالاجزاء العقلية هذا ثم لك ان لا تبني على التلازم وتقول ان الماهية المركبة من الاجزاء
العقلية يجب ان لا تتغير بعد التحليل عما هي عليه قبل التركيب ولا ينقلب من مادة الى مادة اخرى بالضرورة العقلية
فلو تركب الواجب من الاجزاء العقلية لكان الحاصل بعد التحليل واجبا كما كان من قبل مع انه يحصل بعد التحليل مجموع
محتاج الى الاجزاء ايضا فتدبر قوله وايضا قد تقرر في موضعه ان تشخص الواجب عينه اه دليل اخر على نفي التركيب العقلي
تقريره ان تعين الواجب بنفسه لذاته لا يتصور فيها الشركة فلا يمكن تحليله الى مفهومات كلية والا لم يتشخص بنفسه
فانه ح هذا التشخص هو الواجب والمفهوم الكلي ممكن منهم معلول له ولا يمكن الاتحاد بين ما هو متشخص بنفسه وما هو كلي كما لا يخفى

لما لا يخفى وهذا هو الذي عنان في الحاشية حيث قال التركيب الذهني اعتباره عن تحصيل وابهام وهو لا يتصور فيما فيه
مختص انتهى قال المحقق الدواني في الاستدلال على نفي التركيب العقلي بان الاجزاء العقلية اما كل منها عين وجود نفسه او
بعض منها وجود نفسه دون بعض اجزاء الشي منها وجود نفسه وعلى الاول يمتنع لان وجودات الاجزاء متغايرة
ووجود المركب بمجموع متغايرة ووجود المركب بمجموع وجوب الاجزاء وعلى الثاني فالواجب ما وجوده وعين الاخر ممكن و
على الثالث صار بعض الاجزاء كلها ممكنات فالمركب اليه ممكن وهذا مبني على ان زيادة الوجود تستلزم الامكان وقد تبين
هذا من دليل العلامة على عينية الوجود في الواجب من ان الصفة الزائدة يجب ان يكون معللا ولا يصح تعليل الوجود بالماهية
الموجودة فلا وان يحتاج فالوجود زائد عليه في الوجود الى الغير فيلزم الامكان فافهم قوله الاتصاف بالاوصاف العينية
وبالاوصاف الاعتبارية اه مع يدل هذا الدليل على عينية الوجوب مطلقا سواء كان وصفا عينيا او اعتباريا لان كل صفة
زائدة الاتصاف بها معلل ثم لما كان عينية الوجوب بعيدة الوهم ازالة استبعاد فيه بقوله والحق آه يعني ان مصداق هذه
الصفة نفس ذات الواجب والا فلابد لمصداقه من علة تكون واجبة من قبل ولزم المحذور فافهم قوله فالوجوب المطلق
على كلا التقديرين يجوز ان يكون عرضا زائدا اه يعني انه يجوز ان يكون مفهوم الواجب معنى اعتباريا ويكون مصداق
ذوات متعددة يكون بنفسها موجودة وواجبة وهذه الشبهة تسمى افتخار الشياطين قوله فالاولى ان يحال
آه يعني ان يحال على مبحث التوحيد والبرهان التام الذي مر هناك قوله والحق انه اذا كان الوجوب بالمعنى
المصدري فالاولى المصدري آه توضيحه ان الوجوب المصدري معنى واحد فكان منشأ انتزاعه اي ما به الواجبية واحدا
فاذا كان نفس الماهية ما به الواجبية يلزم على تقدير الاشتراك التركيب من تلك الماهية وغيرها واحتياجها الى الغير والحاصل
اتحاد الوجوب بالمعنى المصدري يدل على اتحاد ما به الواجبية واتحاده بهذا الوجه يدل على امتناع الاشتراك
وهذا مبني على ان المعنى الواحد لا ينتزع الا عما فيه نوع وحدة ولا ينتزع عن الكثرة المحضة وقد ادعى فيه البديهة فتامل
المقصد الرابع في ايجاب الممكن لان الحكم بان التساوي علاه آه قد يقال ان العقل بديهة يحكم بان الشيء اذا تساوى
طرفاه لا يحتاج الى مرجح ويحكم بترتب الفاقة على هذا التساوي فيصح دخول الفاء فاللزوم بين الفاقة والامكان
مع هذا الترتب ضروري وهذا هو معنى العلية فعليك بالتامل الصادق وقد قيل في بيان العلاوة ان العلم بالامكان
يستلزم العلم بالفاقة ولا يحتاج في هذا الحكم الى ضميمة والعلم بالمعلول لا يستلزم العلم بالعلة بلا ضميمة امر زائد وانما ذا اشار

العلة لان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين واما العلم بالمعلول المعين فلا يستلزم العلم بالعلة المعينة لجواز
تعدد العلل لشيء واحد وهذا مبني على جواز تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد لا يتم الا اذا ثبت كلية ان لا شيء
من العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة من دون ضميمة وهذا غريق في النظر بل لا يبعد ان يقال انه مكابرة ومخالفة
لحكم الفطرة فانا نعلم بالوجدان ان العلم ببعض المعلولات يستلزم العلم بعللها من دون ضميمة فافهم ثم نبه بما ذكرنا
ه ان الفاقة لو كانت معلولة للامكان لتاخر ثبوتها عن ثبوت الامكان والامكان كيفية للنسبة الحاكية
عن حال نفس الماهية فاذا لم يتحقق الماهية لم يتحقق حالتها فاذن يلزم تاخر الفاقة عن تقرر الماهية بمرتبتين وبعبارة اخرى
الفاقة صفة ثبوتية تقتضي ثبوت الموصوف والامكان سلب بسيط يكون ثبوته حال العدم ايضا فيلزم تاخر
الفاقة عن الامكان تاخر الانفكاك كما قيل لدفعه ان الممكن حين العدم لا شيء محض باطل الذات لا يمكن ان
يتصف بصفة فاذا قرره الجاعل انتزع عنه صفتان احديهما الامكان والاخرى الفاقة واحدى الصفتين
على الاخرى وقبل التقرر الماهية تقديرية يحكم العقل بامكانها وفاقتها فالامكان والفاقة صفتان يحكم العقل
بتقدم الاتصاف باحديهما على الاتصاف بالاخرى وانكانا عارضين لشيء واحد سواء عرضا عند تقررها او عند
تقديرها فتامل فيه فانه فان الضرورة كافية في الاستغناء فكان سلبها كافيا في الاحتياج لكن ان نقلت مستغنيا
هذا الدليل على عدم علية الامكان للحاجة بان الضرورة كافية في الاستغناء من دون علية كيف والواجب
بنفسه في الوجود من دون علة في الاستغناء وكذا الممتنع مستغن في العدم من دون علة فيجب ان يكون
سلب الضرورة كافيا في الحاجة من دون علة والامكان الضرورة علة للاستغناء ضرورة ان السلب لو كان
علة لشيء فسلبه علة لنقيضه فافهم والتحقيق ان منشأ الاحتياج هو الامكان بمعنى مصداق الحمل آه ظاهر هذا
التحقيق فاسد فانه حاكم بان علة الحاجة خصوصية الذات ونحو وجوده يحسب تاخر الحاجة عن نحو وجوده وهذا فاسد
بالضرورة والتحقيق في هذا المقام ان فاقة الممكن ذاتية فذاته بذاته مصداق حملها ولا احتياج فيه الى علة
وجعل لكان ذاته بذاته مصداق الامكان ثم الفاقة غير منسلخة عن حقيقة في نفس اعتبار ثبوتها عند العقل
لا يمكن الا بان يفرض ذاته في عالم التقدير او عالم الواقع وفرق هذا الكلام الخ هو ان نفس الذات
الثانية في علة العالم الغير الموجودة مصداق الفاقة في اتحاد الوجودات فالفاقة نفس ذات الممكن نعم

وكذلك نعم الحكم بانتفائه انما يكون بملاحظة الامكان كما ان الحكم بكون الانسان بملاحظة امكانه ضرورة ان الممتنع حقيقة
لا حتى يحكم بثبوت شيء له واما الحكم بالترتيب والكلية فانما تقتضي زيادة المصداق وهو فاسد عند العقل السليم فتدبر
قوله اشارة الى ان حيوان العجم اه هذا هو المشهور بين السابقين حتى جعلوا المدرك الكليات والجزئيات فصلا للانسان
وليس لهم دليل على ذلك بل انما حكموا بذلك رجما بالغيب باوهام تحسبه لا تغني من الحق شيئا والتجربة تشهد بخلافه
ومن تامل بالاوصاف في اوكار بعض الطيور وفي نسج العنكبوت وانحاء النحل العسل لم يعرض له شك وريب
علم يقينا ان الحيوانات مدركة للكليات والجزئيات ومصدقة باحكام لان هذا الترتيب الانيق الذي يعجز عنها ومن
عليها اولو العقول كيف يصدر ممن لا يكون له علم كلي ولا يكون له تصديق ونعلم يقينا القول نغمة من نغمات طيور
السحاق ولهم ليس الحيوانات العجم فكر وروية وانما تحصل بالفطرة بلا روية قوله لانا نقول الحكم التخيلي اه المقصود
هذه الاجابة على مذهب الذاهبين الى انتفاء صحة الحمل بين الجزئيات وهم قائلون بانتفاء النسبة التامة في الحكم التخيلي
واما على ما هو التحقيق فالحكم وان كان تخيليا لا يخلو عن النسبة التامة وان التصور يتعلق بكل شيء حتى النسبة التامة
لكن الاشكال من اصله ساقط لان شيئا من الاستدلال انتفاء الحمل بين الجزئيات لو تم لدل على انتفاء الحكم التخيلي ايضا
فتدبر قوله الكلام في الترجيح بلا مرجح اه هذا جواب عن الاعتراض وحاصله ان اختلاف العقلاء لم يقع فيما ادعى بديهيته
وهو بطلان الترجيح بلا مرجح اختلفوا فيه هو الترجيح بلا مرجح والمعترض لم يفرق بينهما قوله فكانه مبني اه الظاهر انه جواب
قبل المعترض بان الترجيح بلا مرجح مستلزم الترجيح بلا مرجح فالقول بجواز الاول يستلزم القول بجواز الثاني الظاهر انه غير
متوجه لان الاستلزام وان كان حقا لكن العقلاء القائلين بجوازه لا يدرون الاستلزام وليس هذا الاستلزام بينا فلا يلزم
القول بتجويز الاول مع عدم تجويز الثاني فتدبر قال في الحاشية في ابانة الاستلزام وذلك لان ترجيح الفاعل احد
المتساويين بالنسبة اليه بلا مرجح يرجح خصوص احدهما بلا مرجح لان نسبة الفاعل الى كل منهما على السواء انتهى وهذا
ظاهر جدا كيف واذا كان مع وجود الفاعل هو التساوي وقد كان الحال من قبل هو التساوي فوجود الفاعل وعدمه
سواء فلو تحقق احد المتساويين فقد ترجح بنفسه من دون مرجح فافهم قوله لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهذا
يدل على ان حدوث العالم قبله في ذاته ممكن الا انه امتنع لفقدان الوقت اللازم للحدوث ولو قيل بالامتناع بالذات
بان يقال الوجود الذي يحكم على الممكن ظرفا له هو النحو الخاص المتعلق بوقت معين وما سواه من انحاء الوجود مستحيل

[illegible]

على وجود الممكنات بل العالم لا يمكن وجوده الا على النظام الذي وجد لكان اسلم قال في الحاشية الزمان عند المتكلمين
امر موجود انشائها في جانب الماضي على خلاف ما هو المشهور عند المتكلمين من انه امر موهوم غير متناه في جانب الماضي كان
المكان عندهم خلاء غير متناه انتهى اعلم ان القول بتناهي الزمان بعد القول بوجوده سخيف جدا لان الذي يعقل من
حقيقة الحدوث من التقدم والتاخر بالذات فلو كان متناهيا فالعدم متقدم عليه ام لا لا سبيل الى الثاني لانه مع ان العقل يحكم
هذا السواد الا بالحدوث وسبق العدم وان خالف فيه صاحب المقبسات وتلميذه الصدر الشيرازي مكابرة القول ان لم
يتقدم عليه العدم خارجة قديما فيلزم قدم العالم وكذا لا سبيل الى الاول لان تقدم العدم على الوجود لا يكون بالذات على
القول بوجود الزمان فهو متقدم بواسطة الزمان فيلزم قبل الزمان زمان فان قد ظهر لك ان لا سبيل للحدوث
الا الى ان يقولوا التقدم والتاخر ليس من خصائص الزمان بل يعرض لما يعرض اولا وبالذات اي بلا واسطة في
العروض ح لا حاجة الى القول بوجود الزمان ويستعود الى هذه المباحث ان شاء الله تعالى قوله وهم لم يعترفوا
بالتخصيص بل جوزوا الترجيح من غير مرجح ح لا يتوجه ما في الحاشية من ان عدم الاعتراف بالتخصيص لا يدل على الاعتراف بعدم
التخصيص لا يلزم عليها التخصيص بلا مخصص قوله المخصص هو الارادة وهي صفة من شانها التخصيص قال في الحاشية
فهم لم يقولوا بالتخصيص بلا مخصص مطلقا وان قيل التخصيص حاصل تخصيص احد الطرفين اي طرف كان فيلزم تخصيص
احد الطرفين بلا مخصص فلهم ان يقولوا لا معنى لتخصيص الا تخصيص احد الطرفين بعينه فغايته ما لزم الايجاب وذلك بالنسبة الى
الارادة ولا محذور فيه وبالجملة التخصيص بلا مخصص محال والمحال ان لا يكون للتخصيص مخصص مطلقا لا في جانب مطلقا
لا في جانب الفاعل ولا في غيره لا استلزامه التخصيص من غير مخصص مطلقا هذا عسى ان يأتيك تفصيله اعلم ان نسبة الارادة
الى احد الطرفين الكائنة بالسوية فتعلقها باحدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح فلا مران الغرض ان نسبة الارادة الى
احد الطرفين وجوبية وكذا نسبة الذات الى هذه الارادة فلم يلزم التخصيص من غير مخصص وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى
لكن هذا الراي غير المعقول في شرح الاشارات واما قصدنا فقال متأخروا الاشعرية قاطبة من الفرق بين ترجيح المختار احد
المتساويين والترجيح بلا مرجح وان نسبة الارادة الى الطرفين على السواء فتعلقت باحدهما من غير مرجح فما لا المحققون
منهم فهو انه ليس هذا راي الاشعرية انما هو راي مستحدث قد جمع فيه بين الفلسفة والكلام كيف والاشعرية قاطبة بل
جمهور اهل السنة قاطبة يتحاشون عن نسبة الكائنات الى الاوضاع بل بعض المتعصبين ينسبون القائل به الى الكفر

الى الكون والكائن بهذه النسبة خطاء كما بين فى موضعه . واما تخصيص نفس الزمان بمقدار مخصوص اه قال فى الحاشية اشتمالها
كون الزمان على مقدار اخر يدل على تخصيص حركة الفلك بمقدار معين لان الزمان مقدار الحركة انتهى وقال فى حاشية اخرى
هو المقدار الزمانى ينبغى ان يكون متناهيا بحسب المقدار لا بحسب الوضع لان الزمان لو كان متناهيا بحسب الوضع كان طرفه
الان فيلزم وجود العارض والمعروض معدوم وتقدم عليه تقدما زمانيا والبته الزمان متصل واحد بالنظر الى الواقع
وجود ثابت ولا شك ان وحدة هذا الوجود لا يتصور للمقدار مع الطرف العارض له انتهى وقال فى حاشية اخرى هذا المقدار
الزمانى ينبغى ان يكون متناهيا بحسب المقدار لا بحسب الوضع لان الزمان لو كان متناهيا بحسب الوضع كان طرفه الان فيلزم وجود
العارض والمعروض معدوم وتقدم عليه تقدما زمانيا والبته الزمان متصل واحد بالنظر الى الواقع وجود ثابت ولا شك
ان وحدة هذا الوجود لا يتصور مع الطرف العارض انتهى قوله لان الزمان اه اشارة الى دليل الفلاسفة على عدم تناهى
الزمان تقريره على نحو لو كان متناهيا لكان له حد بالفعل وهو الان فهذا الحد اما قبل الزمان ولا يلزم هذا على الاول
يلزم وجود العرض بدون المحل وعلى الثانى ان يكون الحادث فى الان حادثا فى الزمان والا يلزم هذا على تقدير عدم
التناهى لان الان امر متوهم لا وجود له فلا يتصف بشيء من القبلية والمعية بحسب الخارج الا بحسب التوهم ولا استحالة فى
توهم العارض قبل المعروض كذا قالوا فتامل فيه وقوله هذا المقدار الزمانى اه اشارة الى الجواب عن هذه الحجة وهذا
ماخوذ كلام صاحب القبسات والمحشى يتبعه فى امثال هذه المقامات كثيرا ولا بعد كلامه وتقريره ان التناهى
لا يستلزم ان يكون له حد بالفعل الا ترى ان الدائرة متناهية وليس لها حد بالفعل فكذلك الزمان دائرة كيف وهو
مقدار الحركة الفلكية التى هى حركة مستديرة وقد ثبت فى الدهر جملة واحدة فلا حد فيه بالفعل ومعنى متناهية انه بحسب الوضع
لو اخذ وحصل مرات متناهية ينفد البتة وهذا هو الذى عنى بالتناهى بحسب الوضع واراد بالتناهى بالفعل ما يكون فيه
النهاية بالفعل وجعل دليل الفلاسفة دليلا على بطلان وجود الان والتزم التناهى بحسب الوضع لا ينافى حدوث الزمان
وتناهيه وهذا الجواب سخيف فان الزمان والكان دائرة لكن اجزاءه متقدرة ومتاخرة بالذات فى افق التقضى و
التجدد والكان باعتبار مع عدم القرار بحسب هذا الوجود واتى له حدوث الدائرة على سبيل التجدد والتقضى بالفعل
الا بان توجد نقطة منها ونقطة الاخرى معدومة ووجود قطعة من الدائرة من دون وجود الان باطل والتزام هذا مكابرة
فاصحة اللهم الا ان يمنع اتصاف اجزاء الزمان بالتقدم والتاخر ويلزم ان يكون هذا الحكم اختراعيا وهى تخفيفه انشاء الله تعالى

قوله وللسيد الصدر الشيرازي هنا اتمم في تقرير الحجة على الشق الاول وجود احد المتضائفين بدون الاخر لان النهاية مضافة تحقيقا
ثم اجاب بثلثة اوجه الاول النقض بالحركات المتناهية لانه لا بد لها من طرف فيلزم الاستحالة الثاني ان الان ليس له
حقيقة مضافة في نفسها بل حقيقة من مقولة اخرى قد عرض له اضافة كونها نهاية في الفعل والاستحالة في معية الان الاول
في الدهر وهذا الجواب لا يمس التقرير الذي قدمه الثالث ان الطرف ليس له حقيقة مفهوم محصل يكون موجودا بل انما هو سلب
التناهي فعلى تقدير تناهي الزمان لا يكون له طرف موجود لا قبله ولا معه نعم ربما يتوهم في الوهم بملاحظة سلب التناهي امر واقع
في النهاية والاستحالة في تقدمه او ليس هو عارضا الا في الوهم وهذا الجواب مبني على راي الشيخ المنقول ان الاطراف لا وجود
لها في الخارج بل في التوهم فقط ثم انك قد عرفت ان الزمان على تقدير وجوده لا سبيل الى تناهيه فتذكر فتدبر واما قوله ان
الزمان متصل واحد فلم يدركه الى الان لا زال اراد بقوله ولا شك ان وحدة هذه الحقيقة او ان اتحاد هذه الحقيقة
مع الطرف العارض غير متصور فمسلم لكن لا يلزم الاتحاد مع الطرف في وجود هذه الحقيقة الاتصالية في الدهر وان اراد ان
وجود هذه الحقيقة الاتصالية او وحدتها لا يعقل مع وجود الطرف المفروض لان اتصال ذي الطرف ووحدته ووجوده لا ينافي
وجود الطرف وعروضه نعم ينافي وجود الطرف المفروض بين الاجزاء المقدارية ولا كلام فيه فتدبر قوله والحق عندي ان
الممكنات على قسمين اه تعلق مقصوده الامام ان الحق على طور الفلسفة هذا الا ان الحق في الواقع هذا فانه رحمه الله تعالى مصرح
بخلاف ذلك فتامل قوله تلك الصورة تقتضي هذه الحركة اه هذه الصورة وصورة غير النفس الفلكية وهي مبدئية الشعور فالحركة
الفلكية اذن حركة طبيعية وهو خلاف مذهب الفلاسفة فان الحركة الدورية لا يكون طبيعية عندهم وان كان بنفس النفس الفلكية
فالحركة ارادية وعلى كل تقدير لا بد لها من النهاية او لا فعل عندهم الا النهاية مع بطل هذا الجواب الى الجواب الثاني فتامل
واجب عنه بان للكواكب والمتمم صورة نوعية اه فيه ان هذه الصورة بسيطة على رايهم فلا تقتضي هذا الاختلاف في مادة
واحدة بل انما يحصل فعلا منشأ كما يمتنع ان يكون المتمم منفصل الصورة النوعية حقق لا يظهر من كلامهم بل الصدر الشيرازي
قد صرح بخلافه والذي قالوا ههنا ان الصورة النوعية للفلك الكلي قد اقتضت كرويته وقد اقتضت كرويته وقد تعلقت
ببعض منه صورة الخارج فافرزت كره فبقي البعض الاخر مختلف الثخن وهو المتمم وفيه شيء يظهر بالتامل قوله وهذا في قال في
الحاشية هو بين التغاير والتعدد بحسب الاشارة ليس تغايرا او تعددا في الوجود الخارجي ولهذا لا يتجه السؤال باختصاص كل جزء
بوضع خاص وفيه ان الاجزاء المقدارية لها وجود ومعنى بحيزه وحده الوجود الخارجي في ترتب الاثار تحقيقا في امثالها على شرح

على شرح هياكل النور ولا شك في الاعتبار بحسب هذا الوجود الخارجي واما السؤال باختصاص كل جزء بوضع خاص فليس متوجها
لان الوضع معتبر في خصوصية الجزء من حيث الخصوصية فما ينبغي والاولى ان يقول ان وجود الاجزاء المقدارية بعينه وجود الكلي
لان هذا الوجود المشار وحده الاول فان ام الافتقار فتدبر قوله الا ان لهم اذا اثبت الاحتياج احد المتساويين او اشارة
الى صنعه فانه يدل على لزوم احتياج المتساوي لا على توقفه عليه كذا في الحاشية وذلك ان نقول لو ضم اليه الترتيب وتخلل الفاء
ثم الكلام ثم المقصود الاهم اثبات كون الحاجة من لوازم الامكان حتى لا يلزم الاستغناء في البقاء عن الفاعل واثبات الفاعلية
لعله غير مقصود والحق ما قد اشير اليه من قبل ان ازالة الافتقار عين ماهية الممكن كالامكان قوله الخصم ههنا هو القائل بان
الحدوث علة اه هذا عجيب فان المص قد قال بعد هذا وشبهة المنكرين وذكر هناك اقوال اصحاب البحث والاتفاق وهذا
صريح في ان الخصم ههنا هو لا ايضا وهذا القدر يكفي لتوجيه ايراد المص فتامل قوله ويلزم عليهم نفي الصانع تعالى عن
ذلك علوا كبيرا اي بهم يلتزمون ذلك قال في الحاشية نفي الواجب لازم عليهم اذا كان اثبات الواجب لازم
اثبات الواجب منحصرا فيما يتوقف على العلية والمعلولية والا فلا وانما نفي صانع العالم من حيث هو صانع فلازم عليهم
الا ان يفرق بين اجتماع الاجزاء وغيره انتهى ان يفرق ويقول وجودات الاجزاء منفردة لا تحتاج الى الصانع واجتماعها
تحتاج اليها وهذا مكابرة فاضحة فان احتياج الاجتماع انما هو لتساوي الاجتماع والافتراق وكذا وجود الاجزاء متساو بعدها
في انسلاب الفردية فافهم قوله الثاني مبني على ان الوجود محتاج الى سبب غير مبني اليه ما سيأتي على عدم كفاية الذات في الوجود
الذاتية وبينه الشارح المحقق قدس سره بوجه يظهر منه توقفه على سبب منفصل فتدبر قوله فعايل ان تقول الوجوب
السابق اه يظهر منه ان الوجوب السابق وجوب صدور المعلول والوجوب اللاحق وجوب وجود
وجود المعلول فالوجوب اللاحق وجوب عارض لذات الممكن بخلاف ما قال صاحب الافق المبين من ان الوجوب اللاحق
عارض للماهية المقيدة بقيد الوجود وسيجيء الكلام فيه مشبعا ان شاء الله تعالى قوله لا يخفى انه والكلام اه اعتبار باه
هذا الاشكال وارد عليهم في سبق الوجوب على الوجود وسيجيء الكلام فيه مشبعا ان شاء الله تعالى قوله اراد بالآن الزمان
التعبير اه مع تقرير الكلام ان الزمان منحل الى اجزاء متقضية وما هو شانه لا يكون واجبا بالذات قوله بل تقدما
ذاتيا على اصطلاح المتكلمين قال في الحاشية وبهذا يعدم يستدعي ان يكون المتقدم بالذاتي عبارة عندهم عن التقدم
الانفكاكي الذي يكون بالذات هذا النوع من التقدم الزماني على مصطلح الفلاسفة ونفس الاصطلاح لا يجدي بل الكلام في ان

هذا النحو من التقدم بل يتعقل من دون وجود الزمان ام لا و الكلام فيه سيجي ان شاء الله تعالى ثم قال واما الاشارة الى نسخ
وجود الزمان فظاهر والتحقيق ان هذا الوجه لا يمشي على قول الفلاسفة فان الكلام في الممكن القديم مطلقا والخلاف بين
المتكلمين والفلاسفة فان الكلام في الممكن القديم مطلقا والخلاف بين المتكلمين والفلاسفة في ان يستند الى الفاعل
على تقدير تحققه وان اختلفوا في ان ذلك الفاعل موجب او مختار وبالجملة الكلام ههنا ليس في خصوص الزمان بل في
الممكن القديم مطلقا انتهى نعم ان اكثر المتكلمين قائلون بالممكن القديم فانهم قائلون بزيادة صفات الباري عز وجل
وهي ممكنات على رايهم ويكون موجبا بالنسبة اليها فتدبر قوله التقرير الاول بالنسبة الى حدوث الصفة اه الظاهر ان الفرق
بين التقريرين بان في الاول يجري تشقيق المستدل في الحدوث سواء كان الحدوث حدوث الوجود في نفسه او حدوث
الوجود بغيره كما يفصح عنه اعتبارية قدس سره بانه حال الوجود فحصول الحاصل او حال العدم فاجتماع النقيضين وفي الثاني
تشقيق في الاحداث سواء كان الاحداث احداث الوجود في نفسه او احداث الوجود بغيره لكن تخصيص النقض بالصفة
يدل على ان مقصوده الثاني لان الاول لا اختصاص له بالحدوث وبالصفة بل ينبغي ان يعم لو تم ما ذكرتم لم يصح وجود شي
لان وجوده في زمان نفسه حصول الحاصل وزمان عدمه اجتماع النقيضين فان اجيب بالفرق بين حصول الحاصل بعد الحصول
وبينه بحصول غير هذا الحصول يجاب بمثله من الدليل قوله لعل وجه التخصيص اه قد ظهر لك ان التقرير الاول لا يتوقف
على الحدوث بل يجري في الوجود مطلقا فلا يظهر للتخصيص وجه قوله فلا يجري فيه شبهة الخصم قد عرفت وجه جريانه اه
والخصم ينكره نعم ينكره لكن انكاره غير مناسب في خصوص الصفة فان توقف الصفة على الغير ضروري واحداث الافعال
الاختيارية وكسبها مما لا سبيل الى انكاره وجالينوس وجزئية قائلون بتاثير الطبيعة فما ظنك في تاثير الارادة فاعل
قوله يجوز ان ينتهي سلسلة الحاجة الى حاجة بنفسها اه قال في الحاشية ان اريد بالحاجة والمؤثرية المعنيين المتقدمين على
الايجاد لا المعنيين الاضافيين المتاخرين فنجوز ان يكون شي محتاجا او مؤثرا لا بامر زائد مطلقا لاستلزام عينيته الطبيعة عينيته
الافراد كما سبق من الضابطة الكلية انتهى اعلم ان الحاجة والمؤثرية لهما معنيان اعتباريان ولهما مصداق ومطابق فالمتعلق في
المقدمتين هذا ان المصداق ان فقد عرفت ان الحاجة نفس ذات الممكن فانها بنفسها مصداق انتزاع الافتقار فهي
بنفسها محتاجة وذوات الممكنات حقايق مختلفة فالحاجة كذلك للضابطة المذكورة فانك قد عرفت انها فاسدة و
اما المؤثرية بمعنى المصداق فنفس ذات المؤثر ان كان الثاني بنفسه وان كان الثاني بغيره وان كان مع اعتبار

اعتبار حيثية زايدة فنفس ذات المؤثر مع حيثية زايدة معا فان كان مراد المستدل بالمؤثرية والحاجة معناهما فالجواب ان
الحاجة محتاجة بنفسها والمؤثرية مؤثرة بنفسها وان كان مراده المعنيين المصدريين فالجواب ما افاده المصنف في الاول الترديد وانما
اقتصر على الثاني لان الظاهر ان صاحب الشبهة اراد بهما المعنيين المصدريين فتدبر قوله هذا المنع يرجع الى منع كون الامكان
رفع ضرورة الطرفين او لانه بعد تسليم ان الامكان سلب ضرورة الطرفين لانه بعد تسليم ان الامكان سلب ضرورة
الطرفين او استواء نسبة الوجود والعدم لا يمكن تجويز رفع العدم بلا علة والا لزم الترجيح بلا مرجح هذا وانت لا يعزب عليك
ان هذا المنع ليس تحقيقا عنده بل الغرض فساد ما صوره بانه ان زعم العدم محالا للتاثير بطل ما بنى عليه بطلان اللازم
ان زعمه غير صالح للوجود وصالح للوجود وصالح بعين الملازمة في حيز المنع فدليله باطل ثم بعد ذلك حقق ان محل المنع عندنا
بطلان اللازم كما يشير اليه قوله ان عدم المعلول عند العدم العارض لا اعتبار في كلام المصنف فتدبر قوله فيكفي فيه سلب التاثير
في الوجود اه هذا انما يصح لو كان العدم السابق واللاحق ممكنين واما لو كانا واجبين بان يكون وجوده في زمان قبل
زمان وجوده وفي زمان لاحق الزمان وجوده محالا بالذات فلا يحتاجان الى شيء لا الى تاثير ولا الى سلب تاثير
في الوجود وان تاملت فيما ابقينا اليك خرج وجه اخر لكلام المصنف وصحة المنع الاول على سبيل التحقيق فتامل قوله يلزم
ارتفاع النقيضين على تقدير ارتفاع التاثير لما كان لقائل ان يقول يجوز ان يكون ارتفاع التاثير محالا فجاز ان يرتفع
النقيضان على تقديره فهو اجاب عنه في الحاشية وقال ارتفاع الوجود والعدم معا عن زيد على كل تقدير محال بالضرورة
وان كان ذلك التقدير تقديرا محالا الا ترى ان رفع الوجود والعدم عن زيد محال وان كان على تقدير فرسيته انتهى و
بعد هذا موضع تامل والضرورة ممنوعة لكن الامر سهل لان كفاية سلب التاثير في عدم المعلول بحيث لا حاجة الى بيانه
فان اريد بالتاثير اه يعني الاول في هذا المقام الترديد والاجابة بحسبها فان اراد المستدل بالتاثير مطلق التوقف
عليه فالجواب ما افاده ثانيا وان اراد التاثير الحقيقي فالجواب منع الملازمة كما افاده اولا والمسند ان العدم يكفي
فيه سلب التاثير في الوجود فلا يحتاج الى تاثير فيه بخلاف الوجود فتامل وتذكر ما سلف قوله كما صرح به الشيخ في النجاة
اشعار بان المعلول يحتاج الى مفيد نفس الوجود بالذات اه قال في الحاشية فاعل الوجود وهو المحتاج بالذات والفساد
امر عرض كالحدوث فان الامكان متعلق به لا بالحدوث فجعل الفساد اثرا بالذات كما يدل عليه كلام الشارح ليس بصواب
انتهى لم يرد الشيخ على ان اثر الفاعل بالذات الوجود واما صفة كونه بعد العدم فلكونه ضروريا غير معلل او هو غير ممكن

المذكور تنبيه

وقد اسس المحشي رحمه الله تعالى البقاء عليه فانه ايضا من صفات الوجود ولازم لوجود بعض الماهيات والحق في هذا المقام ان
الوجود وصفاته كلها من الجاعل كيف لا كما ان الوجود ممكن كذلك كونه بعد العدم او باقيا ممكن لجواز انسلابهما
بانسلاب الوجود لكن الاثر بالذات الوجود والصفات انما هي اثار لكونها تابعة للوجود وفي اشارة بالوجوب لوجوده
بالعرض ولعل هذا هو الذي رامه المحشي والشيخ ثم ان كلام الشيخ قدس سره ليس آبيا عن هذا ومقصوده ان الوجود البقاء
من الجاعل او لا هو الوجود الباقي والتاثير فيه ثابت كما كان حين الحدوث فوجوده في اول الحدوث اثر لعلة ويعبر عنه بالجعل
الوجود والوجود في الزمان الثاني اثر له بذلك التاثير الباقي في الزمان الثاني ويعبر عنه بالبقاء وهذا بعينه ما قال و
الخلاصة كما ان الوجود وابتداء تاثير الجاعل كذلك الوجود الباقي بذلك التاثير الباقي فابتداء الوجود بابتداء التاثير
ودوامه بدوام التاثير وليس هناك تحصيل الحاصل بغير ذلك التاثير التحصيل قوله كيف ولو لم يكن كذلك اه لو لم يكن كذلك لكان
الحاجة والايجاد واحدا لم يكن الوجود واحدا بل يلزم وجودات غير متناهية كذا في الحاشية قوله ولهذا يظهر لك ان العلة
المبقية اه وهذا لانه قد ظهر لك ان الوجود الباقي هو الوجود الابتدائي وان التاثير في الوجود الباقي هو التاثير
في الوجود الابتدائي فالابقاء هو الايجاد وان العلة المبقية هي العلة الموجدة فافهم قوله واما من قبيل الحكماء ففيه
كلام طويل سيتلى في بعض مصنفات الله تعالى قوله ومن قبيل المعتزلة اه قال في الحاشية الاولى لقدمائهم المعتزلة وانما في
المتاخرين ويرد عليهما ان ينقل الكلام الى الصلوة والوقت فينبغي ان يرجع هذان القولان الى وجوب الوجود او الى نفس
والامتناع وهذا لا ينافي امكان العام انتهى وقد مر من كلامهم ما ينافي هذا التوجيه ثم الرجوع الى وجوب الوجود والى نفس
في معرض الجواب وانما يرجع الى امتناع بعض انحاء الوجودات ووجوب بعض انحاء العدم والقول بعدم منافاة
وجوب الوجود الخاص وعدم منافاته للامكان العام الى باطل وقد مر مثله من المحشي ومنازعه قوله قلت لان استواء الطرفين
الوقوعين اه اعلم ان المشهور من قول الاشعرية في هذا المقام ان ترجيح المختار احد المتساويين بالنسبة اليه جائز وقد
مهد الشريف رحمه الله تعالى في بيانه ميلا من الاطناب فعلى هذا لو كان جاعل الحوادث قديما لفعل بارادته ذلك
مع المصدر المتساوي النسبة وهو الى ان حصل الفعل وعلى هذا يرد الاشكال المصدر بقوله فان قلت وحاصله يرجع الى ان ترجيح
احد المتساويين بالنسبة اليه يستلزم الترجيح بلا مرجح اي الوجود بلا سبب ولا بد من دفعه بوجه والمحشي رحمه الله تعالى اعرض عن هذا
وحكم بعدم تساوي نسبة الوقوعين بالنسبة الى الارادة بل يتبع الوجود وقبل ما تعلق الارادة لوجود فيه لانه موجود الا بسبب

بلا سبب وهذا النحو من التعلق جائز بل واقع هو — لما مر ان يمتنع ذلك اه مطمح نظر المحشي تقرير الجواب بما هو المشهور بحيث
لا يرد ايراد المحشي بما حاصله ان الارادة المتعلقة بالوجود الحادث قديم والباري موجب بالذات بالنسبة اليه
فلا تسلسل ولا قدم الحادث فعلى هذا النحو من الجواب تسليم العلة للوجود الحادث في الازل ومنع استحالة وهذا هو
مرام المحقق بقوله الذات مع مرجحية لتعلق الارادة القديمة بوجود الحوادث في وقت معين فالارادة والتعلق كلاهما
قديمان والمراد حادث وهذا مع وضوحه قد خفي على بعض الناظرين الحواشي القديمة فقالوا ما تنقضي منه العجب ثم ان هاهنا
كلاما اخر وهو ان هذا القدر غير كاف بل لابد مع ذلك من القول بامتناع ايجاد الموجودات سوى هذا النحو الحادث
لانه لو كان الوجود في الزمان السابق على زمان الحدوث كالازل مثلا ممكنا ولم يتعلق الارادة فتعلق الارادة ممكن
ام محال وعلى الثاني عجز الباري المختار عن جعل بعض الممكنات تعالى عن ذلك علوا كبيرا وعلى الاول فنسبة الارادة
الى النحوين على السواء فيمكن التعلق بهما فلابد من مرجح فيلزم الخلف والا لزم الوجود بلا سبب بالضرورة فبالنسبة
الارادة اليهما فاذن لابد من القول بامتناع وجود الحادث في غير الوقت الذي حدث فيه وعلى هذا الحاصل الجواب
ان جاعل الحادث قديم وهو الجاعل المريد وجوده في وقت معين وارادته وتعلقها به قديمان وهذه الارادة
القديمة تعلقت بهذا النحو من الوجود وهذه الارادة ان لم تكن عين الذات فهي مجعولة للذات بالايجاب فلا تسلسل
ولا خلف في التخلف فان وقوع المراد على حسب تعلق الارادة والتخلف وعلى هذا النحو جائز بل واقع والا لزم
الوجود بلا سبب او لا اقتضاء من الجاعل الا كذلك وانما لم يتعلق الارادة بالوجود قبله او بعده لاستحالة وجوده
فيما قبل وفيما بعد وازلية الامكان ودوامه لا يستلزم ان الازلية وامكان الدوام هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام
قد س فتامل اشارة الى انه يلزم شائبة من الايجاب وهذا الايجاب لا ينافي الاختيار اذ الايجاب الذي يؤكد
هو الايجاب بعد الاختيار وهذا الايجاب هو كذا في الحاشية الحق الممتنع ان اختيارية الفعل يكفي فيها صدور
الاثر بالارادة والايجاب صدوره ولا شك ان الاثر قد وجد بتعلق الارادة ووجوب تعلق الارادة لا يقدح في
اختيارية الاثر ولا في المقدورية في الوجوب الذي جاء في الاثر هو الوجوب بعد الاختيار وتعلق الارادة ولم
يجب من قبل والايجاب الذي جاء قبل الاختيار انما هو ايجاب الارادة لا ايجاب الاثر فلا ينافي الاختيارية و
اما انتفاء الايجاب في الارادة فليس بشرط والاختيارية بل لا يفيد ويصح بحال فقد بان لك ان من مبادي الفعل

الاختياري بالبيس باختياري كالعلم ونفس الارادة وهذا هو الحق الصراح وههنا من الكلام قد استوفيناه في فواتح الرحموت
شرح المسلم قوله هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار آه قد قرر الجواب بان المؤثر التام في الحوادث حادث لان
جملة متممات العلة تعلق الارادة وهو حادث وعلة تعلق اخر وهكذا وهذا التسلسل في الامور الاعتبارية لان التعلق
امر اعتباري والتسلسل في الاعتبارات منقطع بانقطاع الاعتبار ولا بد على هذا التقدير من القول بالاعداد في التعلقات لان
هذه التعلقات لو كانت مجتمعة حدوثا فلا يفيد لان الكل في حكم حادث واحد فاذن لا بد من القول بتعاقب الحدوث
في التعلقات فيكون كل تعلق موقوفا في معد الاخر فهذه السلسلة مثل ما يقول الفلاسفة في ربط الحوادث بالقديم
من سلسلة المعدات ثم القول بان التسلسل في التعلقات منقطع بانقطاع الاعتبار لا يخلو عن كدر لان انقطاع
التسلسل يوجب انقطاع علل الحوادث فينتفي الحادث بانقطاع الاعتبار ثم هذا التسلسل في جانب المبدأ هو باطل
سواء كانت الامور المتسلسلة اعتبارية او عينية لانه لم يصدر على هذا التقدير الباري الفعال جاعلا لواحد من احاد هذه السلسلة
ولا للحوادث فعدم هذه السلسلة بتمامها راسا ممكن والا كان عدم البعض مع وجود البعض غير ممكن او لا يحيل لا لعدم
السلسلة راسا او ليس فيه عدم المعلول مع تمام اقتضاء العلة وليس هذا العدم محالا بنفسه فاذن هذا العدم جائز
فلم يجب واحد من احاد هذه السلسلة لان الواجب ما يستحيل عليه جميع انحاء العدم واذا لم يجب لم يوجد فيلزم ان لا يوجد
حادث اصلا ولا يمكن ان يقال ان القدر المشترك بين التعلقات قد وجب بالباري اقتضاء الفعال فاستحال
ارتفاع التعلقات واما ارتفاع كل تعلق فقد استحال بوجود سابقه لان الباري عز وجل انما يؤثر بارادة واختيار فلا بد
تعلق ارادة بهذا القدر المشترك وقد فرض التعلقات كل حادثة نعم ينفع هذا الفلاسفة في دفع هذا المحذور في سلسلة
المعدات كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى قوله يجوز ان تلك المرجح امرا اعتباريا آه قد عرفت ما فيه قال في الحاشية
هذا بالنظر الى ما ذكر في الشبهة من لزوم التسلسل ومع قطع النظر عنه يقال على تقدير حدوث المؤثرية يكون المؤثرية ومرجحها
داخلين في مجموع الحوادث الا ان يقال لا محذور فيه فان خروجها عنها ليس بواجب حتى يلزم كونها داخلين وخارجين انتهى
والظاهر خروجها لان المؤثر في الكلية تمامها هو مؤثر خارج عنها فتأمل قوله فهو ان عدم العلم بالمرجح آه قال في الحاشية ان المرجح
ههنا صور علمية لا السبب الحركة الارادية صورة حاصلة في نفس المتحرك كالمراد لعدم العلم بالمرجح عدم معدا لاختياري
عدم تجانبه وحفظه قوله ارادة العبد تنتهي الى ارادة الله تعالى آه وعلى هذا ينبغي الترجيح بلا مرجح لانه مرجح بلا مرجح جائز

جايز وكلام الشارح المحقق مبني عليه قوله فان قلت جمهور المتكلمين قالوا بالصفات القديمة الخ واجيب بانهم ادعوا ان
علة الحاجة الى المقتضي مطلقا الحدوث بل مقصودهم ان علة الحاجة الى المؤثر اي الفاعل المختار الحدوث والسابق ان
القديم لا يكون اثر المختار والصفات لديهم ليست محتاجة الى المؤثر بل احتياجها الى المقتضي بالايجاب والمؤثر في اصطلاحهم
اخص من المقتضي فتامل قوله قلت مرادهم بكون الحدوث علة الحاجة وان ورد عليهم ان المحتاج في المفتقر هو اصل الوجود
وكونه بعد العدم امر عرضي كما يحكم به النظر الصحيح والوجدان الصحيح كذا في الحاشية قال الشيخ في الفاعل انه يقتضي وقد ان
لا يكون فاعلا ولا مفعوله مفعولا بل يكون مفعوله بعده وما ثم يعرض للفاعل بالاسباب التي تصير بها فاعلا بالفعل يصير
فاعلا فيكون عنه وجود الشيء بعد ان لم يكن ولا لا انه كان بعد ما لم يكن انما يكون من الفاعل وجوده واذا كان من ذاته
اللاوجود لزم ان صار وجوده بعد ما لم يكن والذي له بالذات من الفاعل الوجود وان الوجود الذي انما هو لان الشيء
الاخر على جهة يجب عنها ان يكون بغيره وجود عن وجوده الذي له بالذات من واما انه لم يكن موجودا فليس عن علة فان
كونه غير موجود قد ينسب الى علة ما وهو عدم علة فاما كون وجوده بعد العدم فامر لم يصر فانه لا يمكن وجوده بعد عدم و
ما لا يمكن فلا علة له نعم وجوده يمكن ان يكون فلوجوده علة ولعدمه قد يكون وقد لا يكون فيجوز ان يكون لعلة واما كون
وجوده بعد ما لم يكن فلا علة له فان قال قائل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان لا يكون فنقول ان عنيت وجوده من
حيث هو وجود فلا مدخل للعدم فيه فان نفس وجوده يكون غير ضروري وليس هو غير ضروري من حيث انه بعد العدم
ولكن وجوده هو الذي اتفق الان واما حيث يوجد وجوده وجودا بعد عدم فيلحظ فيه كونه بعد عدم واتفق بعده
فذلك لا بسبب بسبب يكون وجود بعد العدم وان كان بسبب الوجود الذي كان بعد عدم من حيث وجوده ممتنع
ان وجود جايز ان يكون وان لا يكون بعد العدم الحاصل وان لا يكون اللهم الا ان لا يكون له وجود اصلا في الاعتبار
للوجود انتهى انت لا يذهب عليك ان هذا الكلام المطلق بالاطناب الممل يرجع الى ان مرجع الحدوث الى الوجود والعدم
السابق وكون هذا الوجود بعد العدم السابق والجاعل انما يجعل الوجود والعدم من علة العدم وكون الوجود بعد العدم
وصف ضروري للوجود غير ممكن فلا يكون معللا وفيه ان ازلية الوجود والوجود بعد العدم كلاهما ممكنان بالنظر الى
ذات الحادث فالازلية على وجوده وكونه بعد العدم كلاهما ممكنان كان الوجود والعدم ممكنان فيكون كون الوجود
بعد العدم مجعولا كما ان اصل الوجود مجعول فالجاعل اقتضى الوجود وكونه بعد العدم فيكون كلاهما اثر الجاعل لكن هذا لا ينفع

المتكلمين اذاهبين الى استغناء الحادث فى بقائه وانما يلزم لو كان المجعول وصف كونه بعد العدم فقط دون الوجود نفسه
اما اذا كان الوجود ووصف كونه بعد العدم كلاهما ممكنين مجعولين فعند انتفاء الوجود ممكن فهو مجعول فاصل الوجود وكونه
بعد العدم بتاثير المؤثر وبقاؤه ببقاء ذلك التاثير والتحقيق فى هذا المقام ان الازلية محال على الحادث بالذات
يكون الوجود الممكن للحادث انما هو الوجود المختص بزمان وجد فيه والعدم فى غير ذلك الزمان ولعدم للحادث بالذات
فلا يكون علة اصلا لا عدم علة الوجود ولا غيره ومع الممكن بالذات هو الوجود المخصوص ووصف كونه بعد العدم ضرورى
لانا امكانه بامكان الوجود وليس يجوز عليه الانتفاء الا بانتفاء الوجود راسا بان ينتفى هذا النحو ايضا من المجعول
بالذات الوجود وهذا الوصف لكونه تابعا للوجود مجعول بالعرض كسائر اللوازم والكان الازلية ممكنة نوصف كون
الوجود بعد العدم ممكن بالذات لان الوجود كما يجوز ان يكون بعد العدم كذلك يجوز ان يكون ازليا فنسبة
وصف كونه بعد العدم ووصف الازلية بالنسبة الى وجود الحادث متساويان فلابد من مرجح لكونه بعد العدم على
ازليته فح يكون هذا الوصف مجعولا بالذات كما ان نفس الوجود مجعول بالذات لكن الظاهر هو الشق الاول لان
الفاعل جواد محض فياض مطلقا فلا بخل من افاضته بل دوام المفاض عليه صالح لقبول الفيض ولما لم يكن الحادث
الحادث اب بنفس ذاته عن قبول الوجود فى الازل فالازلية غير ممكنة عليه انما الممكن الوجود الخاص الذى افاضه وجد به
وقد علمت من الكلام بالصلح ولا على ما قلنا ثم الكلام الذى وقع من ان المجعول بالذات الوجود او كونه بعد العدم
انما هو على ما قلنا ثم الكلام الذى وقع من تقدير الجعل المؤلف كما هو مذهب الشيخ واما على تقدير الجعل البسيط
فيبان الكلام فى ان تعريف مجعول او كونه بعد البطلان وفيه الكلام فيه على ما تقدم هكذا ينبغى ان يفهم
المقام ولذا يلزم عليهم ان هذا انما يلزم لو كان المجعول بالذات هو وصف كون الوجود بعد العدم فقط و
اما اذا كان المجعول اصل الوجود مع هذا الوصف فلا يلزم الاستغناء كما قد عرفت قوله فالتزموا القول
بتجدد الاعراض اه ولزم عليهم استغناء فى نفسه عن الصانع فى حال البقاء وهو خلاف الضرورة العقلية كذا
فى الحاشية والمراد استغناء جواهر انفسها ولو قالوا ان العالم كلها متجدد وبتوارد الامثال لم يلزم عليهم الاستغناء
قوله والحكماء ذهبوا الى ان ايجاد الصانع من التوابع فاصل الوجود والتقرر حاصل بتاثير المؤثر وبان بقاء
ذلك التاثير كما ان المفاد من الشمس نفس الضوء بان بقاءه قوله والصرة فيه ذهبوا اه كان فى

ما في الحديث القدسي كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق اشارة اليه كذا في الحاشية
علم ايضا الى ان المجعول بالذات العين الثابتة وهو شان من شيون الوجود المطلق فلما كان
الحق تعالى نفس الوجود المطلق المنزه عن شوائب التقييدات في الوجود الخاص وجود مقيد فهو مظهر
ومجلى له وطريق الجعل عند هولاء الكرام ان الحقائق الامكانية الثابتة في الازل في علمه التي ليست
موجودة متقررة بحيث تترتب عليها الاثار والاحكام فيامرها الله سبحانه بقوله كن فتمتثل عقيبه وتكون فيظهر احكامها وتترتب
عليها اثارها كما اخبر به الله تعالى في كتابه العزيز قوله وهو اتحاد وتشبيه نسبة الشمس الى ضوئها وهذا الاتحاد والايجاد لا كما
وانه الموجب يجوز ان يكون قديما قوله وهو اتحاد وتشبيه نسبة النار الى النار وهذا الاتحاد والايجاد بالاعتبار وهم يزعمون ان الشيء
اثر المختار الحدوث وان هذا الايجاد واحداث محض حاصل مذهبهم ان مناط الحاجة الى المقتضي الامكان وعلة الحاجة الى
المؤثر اي الفاعل المختار الحدوث بالمعنى الذي يجيء مرجح وقد يندفع قول النصير الطوسي انهم بين ان يعللوا الصفات والحيثية
بالذات وبين ان يحكموا باستغناء بعض الممكنات فتدبر قوله الان يقال يراد بهم هذا هو المتعين كيف ولم نطلع في
كثير من المتكلمين لفظ المرجح بل انما قالوا اثر المؤثر الحدوث وكذا نقل الشيخ من مذهبهم كما يظهر مما ستنقل من كلامه قوله
لا يبعد ان يكون مرادهم من كون الحدوث علة الحاجة اه وهذا هو المتعين الارادة كما يظهر من عبارات الماهرين
ويظهر مما نقل الشيخ من مذهبهم حيث قال وربما ظن ظان ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون للشيء وجود بعد ما لم
يكن واذا اوجد الشيء فلو فقدت علته لوجد الشيء مستغنيا بنفسه فظن ان الشيء انما يحتاج الى العلة في حدوثه فاذا وجد
ووجد فقد استغنى من العلة فيكون عنده العلل علل الحدوث وهي متقدمة لا مع انتهى وهذا الكلام صريح في ان مقصود
هم عن علة الحدوث الحاجة الممكن انما هي لترتب عليه الحدوث ويكون اثرا له ويؤيده ايضا انهم فرعوا على علية الحدوث
للحاجة عدم افتقار المعلول في عدم فناء المعلول عند فقدان العلة والاستغناء في البقاء وهذا لا يصح مفرعا على علية الحدوث
لها فانه يجوز ان يكون الحدوث علة للحاجة في اصل الوجود فقط واما الوجود ويكون محتاجا وان كان الاحتياج ناشيا
من الحدوث واما اذا كان المراد ما ذكر فالتفريع نوع صحة فتامل فيه قال في الحاشية تفصيله ان الممكن يحتاج الى المؤثر واحتياجه
بواسطة تلك العلة عند الحكماء الامكان وعند المتكلمين الحدوث وعللوا بان الاحتياج بعرض الحدوث بنفسه وهو ليس يمكن
بواسطة الحدوث فالحاجة عندهم مطلقا مترتبة على نفس الحدوث وهو متقدم عليها لعدم الحكم على العلة لا على المعلول نحو تيقدم العلة

هذا القبيل ما قالوا ان علة الحاجة هي الوجود بمعنى انها متعلقة به بالذات فالحاجة عندهم ليست متقدمة على الحدوث حتى يلزم على
تقدير علية له تقدم الشيء على نفسه انتهى واراد بقوله فالحاجة عندهم مترتبة على الحدوث ترتب الشيء على الغاية والغرض
فيتقدم الحدوث الذي هو الغرض مثل تقدم المعلول الذي هو الغاية والمقصود نفي تقدم الحاجة على الحدوث بالتقدم الذي
يكون للغرض والغاية وليس مرتبتها ما يترتب وثبوت الحاجة على ثبوت الحدوث بقوله وهو متقدم عليها تقدم العلة على
المعلول ان تقدم الحدوث على الحاجة مثل تقدم الغرض والغاية واراد بقوله فالحاجة عندهم ليست متقدمة على الحدوث نفي
التقدم الذي للغرض والحاجة الى حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه لكون التقدم من الطرفين بحسب نحو واحد من الوجود ثم قال
والحق ان الاحتياج عارض لاصل الوجود فليس عارضا للحدوث حقيقة فضلا عن ان يكون عارضا بنفسه الا ترى ان الاحداث
متقدم عليه متاخر عن احتياجه وفي كلام الشارح اشارة اليه انتهى هذا على طريق القائلين بالجعل المؤلف واما على طور القائلين
بالجعل البسيط فالاحتياج عارض بنفس تقرر الماهية بنفسها فتامل قوله ولا يخفى انه ليس معنى الحدوث هذا يرد وارد على ذلك المحقق
رحمه الله تعالى فانه لم يدع ان معنى الحدوث في اصطلاحهم بل ادعاه انهم تسامحوا في اطلاق لفظ الحدوث فاطلقوا لفظ الحدوث
واراد به هذه الحيثية والقرينة ان الحدوث المتاخر عن الحاجة لا يدعي عاقل علية لها فتدبر قوله والا لا يلزم عليهم استغناء
الممكن قيد لو انتفى الحدوث على المصطلح لما صح هذا التفريع انتهى فهذا مشترك الورود ولا يندفع الا اذا توسع في العلة ويقال
المراد الحاجة في الحدوث كما قرر من قبل قوله مع انا نعلم بالضرورة ان الاحتياج لا يترتب عليه اه هذا ليس مقصود ذلك
المحقق اذ ليس مقصوده تصحيح علية هذه الحيثية بل مقصوده دفع مفسدة تقدم الشيء على نفسه كما يدل عليه سوق كلامه فافهم
قوله اعلم ان الاولوية الذاتية معنيين اه لك ان تقول في ابطالها انه لو كان طرف الوجود اولى فالاولوية تكون عين الذات
والا لكانت معللة لان كل صفة زائدة لا بد لثبوتها من علة اما الذات فيلزم تقدم الذات عليها بالاولوية والوجوب لان الشيء
ما لم يتقرر لم يوجد لا يوجد غيره والشيء ما لم يتقرر ولا يوجد الا ان يكون وجوده راجحا بان يكون واجبا وهو خلاف الفرض او يكون
اولى بلا وجوب فعدم كونه قبل الاولوية اولى واما ان يكون غيرها فيلزم احتياج الذات في الاولوية الى الغير وقد فرضت ذاتية واذا
الاولوية عين الذات امتنع انسلاخ الذات عنها فامتنع الطرف المرجوح فقد بلغت حد الوجوب وصح عليه حال العدم وفيه عدم علية
المعدوم لها اظهر [illegible] وصاحب الافق المبين بالغ في ابطال الاولوية الذاتية كلاما يقضي العجب العجاب وافتضح بالتفوه بهذا اولى الالباب
هو ان احتياج الممكن ان الجاعل في نفسه